Antropología

Marc Augé

DIOS COMO OBJETO

Símbolos-cuerpos-materias-palabras

gedisa editorial

DIOS COMO OBJETO

El universo pagano de Africa parece haber desaparecido con la introducción de las grandes religiones mundiales en este continente. Sin embargo, la mirada atenta del antropólogo puede descubrir la presencia de los antiguos dioses de la mentalidad animista en todas partes. "¿Cómo se puede adorar la madera y las piedras?" se preguntaron los misioneros y algunos etnólogos. Este libro es una amplia respuesta a esta pregunta, basado en investigaciones que Marc Augé realizó en distintos países africanos antes de centrarse en la antropología urbana.

El universo animista africano es un pensamiento fascinante de interrelaciones. Entre materia y vida, seres humanos y dioses, vivos y muertos, hay una continuidad que forma una inmensa y compleja red simbólica. Cada persona y cada cosa encuentra su sentido en tanto está relacionada con el todo, una relación que pasa necesariamente por la dimensión de los dioses. En el dios-objeto visible se confunden y materializan las dimensiones de la cohesión social. Marc Augé retoma el concepto de Marcel Mauss del "objeto social total" para analizar los distintos niveles que se condensan en el dios-objeto como sentido, historia, revelación y enigma de toda la realidad. De una forma muy concreta y en colaboración con los sabios sacerdotes-adivinos, Marc Augé descubre que la religión africana es también una gran filosofía que plantea preguntas profundas y sabe dar respuestas sutiles que no son extrañas a nuestra propia capacidad de conceptualización y simbolización.

Marc Augé es profesor de antropología y etnología en l'*École des Hautes Études en Sciences Sociales* de París. Editorial Gedisa también ha publicado *Travesía por los jardines de Luxemburgo, El viajero subterráneo.Un etnólogo en el metro* y *Los no lugares. Una antropología de la sobremodernidad.*

ISBN 84-7432-575-7

BY NC ND

gedisa editorial

9 788474 325539

Código: 302427

Colección Hombre y Sociedad
Serie
CLA·DE·MA

Editorial Gedisa ofrece
los siguientes títulos sobre

ANTROPOLOGIA Y ETNOGRAFIA

MARGARET MEAD	*Cultura y compromiso*
MARC AUGÉ	*La guerra de los sueños*
MARC AUGÉ	*Dios como objeto*
MARC AUGÉ	*El viaje imposible* (en preparación)
JACK GOODY	*Cocina, cuisine y clase*
MICHAEL TAUSSIG	*Un gigante en convulsiones*
JAMES CLIFFORD	*Dilemas de la cultura*
MARY DOUGLAS	*Estilos de pensar* (en preparación)
DELTA WILLIS	*La banda de homínidos: Un safari científico en busca del origen del hombre*
PAUL SULLIVAN	*Conversaciones inconclusas*
C. GEERZ, J. CLIFFORD Y OTROS	*El surgimiento de la antropología posmoderna*
FRANÇOIS LAPLANTINE	*Las tres voces de la imaginación colectiva*
FRANÇOIS LAPLANTINE	*La etnopsiquiatría*
PIERRE CLASTRES	*Investigaciones en antropología política*
MARSHALL SAHLINS	*Cultura y razón práctica*
MARSHALL SAHLINS	*Islas de historia*
CLIFFORD GEERTZ	*La interpretación de las culturas*
PASCAL DIBBIE	*Etnología de la alcoba*

DIOS COMO OBJETO

Símbolos - cuerpos - materias - palabras

por

Marc Augé

gedisa
editorial

Título del original en francés:
Le dieu objet
© 1988 by Flammarion

Traducción: Alberto L. Bixio

Diseño de cubierta: Marc Valls

Segunda edición, octubre de 1998, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© *by* Editorial Gedisa, S.A.
Muntaner, 460, entlo., 1.ª
Tel. 93 201 60 00
08006 - Barcelona, España
e-mail: gedisa@gedisa.com
http://www.gedisa.com

ISBN: 84-7432-575-7
Depósito legal: B-40.107/1998

Impreso en A&M Gràfic, s. l.
Pol. Ind. «La Florida», Recinto Arpesa, nave 28
08130 Sta. Perpètua de Mogoda

Impreso en España
Printed in Spain

Indice

INTRODUCCIÓN 9

1. Los dioses 19

2. Los símbolos 30

3. El cuerpo 54

4. La materia 79

5. Las palabras 104

CONCLUSIÓN 135

BIBLIOGRAFÍA 142

Obras de Marc Augé publicadas en español

Travesía por los jardines de Luxemburgo. Barcelona, Gedisa, 1987.

El viajero subterráneo. Un etnólogo en el metro. Barcelona, Gedisa, 1987.

El objeto en psicoanálisis. Barcelona, Gedisa, 1987.

El genio del paganismo. Barcelona, Muchnik, 1993.

Hacia una antropología de los mundos contemporáneos. Barcelona, Gedisa, 1995.

Los no lugares. Una antropología de la sobremodernidad. Barcelona, Gedisa, 1995.

FACULTAD DE HUMANIDADES
BIBLIOTECA Y HEMEROTECA
U.M.Ss.

Introducción

Desde 1965 a 1970, cuando investigaba yo en el sur de la Costa de Marfil, la gente me hablaba de los cultos antiguos, me daba nombres de "fetiches", pero éstos oficialmente habían desaparecido. De los dioses del sur de la Costa de Marfil sólo conocí su nombre, a veces el lugar que indicaba ese nombre (un islote, una roca). Rara vez llegué a conocer algunos jirones de los mitos correspondientes, y más frecuentemente —como si la memoria de la función fuera más tenaz que cualquier otra memoria— llegué a conocer el papel que este o aquel dios desempeñaba en la economía interna de los linajes, de las aldeas o de los grupos étnicos. El carácter algún tanto descolorido del panteón de la región de las lagunas favorecía así una interpretación funcional o simbolista de la religión pues, si bien la lógica de los linajes, siempre presente en el terruño y en las relaciones entre los hombres, se acomodaba a la muerte de los dioses, parecía posible mostrar que ese cambio relativo no había afectado a ciertos cultos personales ni a la visión del hombre que les correspondía, parecía que se había tal vez amplificado el papel de las referencias a la hechicería en las explicaciones de las desgracias y de las tensiones de los linajes o de las generaciones y, en suma, parecía que diferentes modalidades sincréticas instauradas por "profetas" de públicos desiguales servían más o menos como sustituto de un sistema que se había modificado más en su letra que en su espíritu.

El Togo de la década de 1970 me ofreció un espectáculo completamente diferente. Los cultos vudú estaban oficial-

mente en actividad y a menudo tuve la sensación de que al observarlos tenía por fin ante los ojos aquello de que me hablaban algunos años antes en la Costa de Marfil, es decir, una institución caduca. Trabajaba yo en las regiones de Anecho y de Anfouin, pobladas por los guina y los mina, no lejos de la frontera del Benín actual (antes Dahomey): por lo menos en las regiones rurales ningún sincretismo mancillaba los cultos locales que se referían, lo mismo que en el siglo anterior, a los mismos dioses de que hablaban los fon de Dahomey y los yoruba de Nigeria. Notable permanencia: verdad es que el panteón estaba marcado por una indiscutible plasticidad pero ésta no debía casi nada al efecto del desgaste. Ya en los testimonios del siglo anterior pacientemente reunidos por Pierre Verger, aparecían divergencias, por ejemplo, acerca del vínculo exacto de parentesco que unía a determinado dios con otro; pero si las variaciones sobre la genealogía y hasta sobre el sexo de los dioses son numerosas hoy, lo cierto es que lo único que cuenta es el principio de la relación. Así pues hoy en Togo, Hevieso, dios del rayo y del cielo, principio masculino, es un principio que se opone siempre a la pareja Agbwe-Avlekete, principio femenino y marino. Por más que Agbwe y Avlekete estén presentadas a veces como las dos esposas de Hevieso, a veces una como la esposa y la otra como la hija del mismo Hevieso y otras veces aun como las dos hermanas gemelas, hijas de Hevieso, Agbwe se opone siempre a Avlekete, así como el mar tranquilo se opone a la espuma de las olas y el orden se opone al desorden. Esta oposición (y la relación con Hevieso) están asimismo atestiguadas en Dahomey, sólo que Agbwe es allí a veces principio masculino y a veces principio femenino.

La permanencia de estas oposiciones estructurales no podría disimular la intensidad de las prácticas de los cultos. La convicción y la serenidad de los sacerdotes vudúes que he comprobado en Togo eran manifiestas e impresionantes. En cuanto a la forma masiva y alusivamente humana de los dioses, era por sí misma provocativa: agresivamente material, recubierta por una capa gruesa en la que entraban los componentes de aceites vegetales, de huevos, de alcohol y de

sangre, de suerte que ante su vista uno a veces volvía a escuchar, si no ya a comprender, la pregunta inquieta de los primeros misioneros (y de algunos etnólogos): ¿Cómo es posible adorar la madera y la piedra?

Este libro tiende a aportar elementos de respuesta a esa pregunta fundamental e ingenua. Los dioses del Golfo de Benín constituyen para ese fin un ejemplo excepcional por varias razones. En primer lugar han sido bien estudiados por muy buenos etnólogos (Frobenius, Herskovits, Le Hérissé, Maupoil, Verger...). Los dioses ocupan su lugar en configuraciones políticas muy elaboradas; su historia es también la historia de los reinos de Allada, de Abomey y de Porto-Novo existentes en Dahomey, de los reinos de Ifé, de Oyo, de Egba y otros situados en Nigeria. Algunos de quienes los han estudiado (pienso muy particularmente en Maupoil) supieron recoger de boca de cierto número de sus sacerdotes comentarios que enriquecen el cuerpo de los mitos correspondientes sin que dichos comentarios se confundan con el cuerpo mismo. Esos dioses están asociados a procedimientos de adivinación y de iniciación que, por una parte, ponen en juego una pluralidad de objetos fetiches (lo cual hace que se repita la interrogación sobre la madera y la piedra), y, por otra parte, vinculan orgánicamente la dimensión divina con la dimensión mental y con la dimensión personal. En fin, esos dioses forman un sistema explícito y constituyen un verdadero panteón: su relación con el sistema dinástico, con la filiación atávica y con el cuerpo individual parece realmente paradójica y reveladora a la vez.

De manera que aquí sería cuestión de ocuparse del cuerpo de los dioses, de un cuerpo del que hablan las narraciones míticas pero que se deja ver ante todo en los objetos groseros que chocaron a primera vista a la sensibilidad europea y cristiana. Ese cuerpo es el objeto de un culto que a veces pone el acento en la materialidad bruta, a veces en cambio, en su carácter casi orgánico, por más que el dios mismo sea tratado tanto como una presencia singular enteramente identificada con el objeto que lo representa, tanto como potencia de relación (relación con sus otras actualiza-

ciones, con los demás dioses, con los hombres en general o con ciertos hombres en particular). Dios símbolo, dios cuerpo, dios materia: si tratamos de definir mejor estas dimensiones acaso captemos con mayor claridad algo de la relación que hay entre hombres y dioses.

Pero para hacerlo, eligiendo ejemplos raros y precisos, daremos importancia a ciertas referencias, a algunos autores, a algunos conceptos, a algunos dioses y a algunos objetos de los que ahora debemos decir algunas palabras.

Entre todos los autores a los que necesariamente hay que remitirse, si uno se interesa por la esfera cultural que delimitan hoy Togo, Benín y Nigeria, mencionaré particularmente a Bernard Maupoil. Administrador de las colonias antes de la guerra, Maupoil elaboró su tesis de doctorado en Dahomey donde frecuentó a los especialistas de la adivinación y del culto, particularmente a Gɛdɛgbe (Maupoil escribió los nombres en signos fonéticos), el ex gran sacerdote y adivino (*bokoŋõ*) de Behanzin y del reino de Abomey, que fue para Maupoil un interlocutor precioso, no sólo por la riqueza de las informaciones que le suministró, sino también por la calidad de sus reflexiones. Muchos de los interlocutores de Maupoil (y en ese aspecto Gɛdɛgbe es el más notable de todos ellos) son en efecto verdaderos filósofos en el sentido cabal del término. Al comentar sus ritos, al informar sobre sus mitos y al describir a sus dioses, esos interlocutores en definitiva sólo se interrogan sobre la naturaleza y los límites de la identidad individual, sobre el sentido de la relación social, sobre las relaciones de lo mismo y de lo otro. Y lo hacen en términos muy variados. Si, según lo acabamos de ver, hay variaciones sensibles de un interlocutor al otro sobre los detalles de las genealogías divinas y sobre la organización ritual, el acuerdo sobre las grandes líneas del sistema es total y la coincidencia de las cuestiones, de las inquietudes y de las especulaciones es muy notable.

Al leer a Bernard Maupoil, pronto adquiere uno la convicción de que los objetos de que hablan los sacerdotes con los que el investigador trabaja son inseparables del comentario que hacen, comentario que toma sus términos del culto

y del rito. La honestidad intelectual del autor de *La geomancia en la antigua costa de los esclavos* da a esta obra un inagotable valor heurístico, pues, atento siempre a distinguir la descripción de los hechos, por un lado, y las exégesis locales y sus comentarios personales, por el otro, Maupoil nos restituye la palabra de los otros respetando su carácter complejo, abierto, diverso, de suerte que por momentos, para un lector occidental de hoy, resulta francamente familiar y fraternal. Maupoil hizo de este respeto por los demás que atestigua su obra una regla de vida; de regreso en Francia en 1942, organizó allí una red del movimiento de resistencia, fue denunciado y deportado a Dachau, donde murió en diciembre de 1944. El Museo del Hombre se ha honrado y ha rendido un eminente servicio a las ciencias humanas al reeditar su obra en 1981.

La reflexión de los interlocutores de Maupoil gira alrededor de la cuestión de la identidad. La identidad del dios y la identidad del hombre son igualmente inciertas y el hecho de que se reflejen la una en la otra aumenta esa incertidumbre. El dios, en sus innumerables actualizaciones, siempre forma parte muy literalmente del dispositivo general en que figuran otros dioses, pero asimismo es elemento constitutivo de la identidad humana individual y ésta a su vez le confiere un aumento de realidad. En efecto, se admite que una realización del dios puede ser más eficaz y más vigorosa que otra porque el hombre que está a cargo del dios, el sacerdote, es él mismo más fuerte que otros sacerdotes. La función de cuidar a un dios y hacerse cargo de él se hereda en línea agnaticia: el dios decae si no se ocupan bien de él, pero puede hacer que el hombre que lo descuide enferme. Muchos dioses son presentados como ex hombres, como antepasados en virtud de los cuales se definen los grupos de descendientes, especialmente dinásticos. Por fin, cada ser humano posee un dios personal, un *legba* que no es más que un ejemplar del dios Legba, personaje singular del panteón de Benín como todos los otros dioses, pero que, atado al destino singular, tiende a confundirse con él.

En las regiones de Benín, así como en otros lugares de

FACULTAD DE HUMANIDADES
BIBLIOTECA Y HEMEROTECA

Africa, desde el nacimiento los nativos se esfuerzan por reconocer y a la vez proteger la identidad del niño que viene al mundo: la adivinación es inseparable de los cultos "personales" que esa adivinación instaura. Los cultos hacen intervenir cierto número de objetos (el *fa*, el *kpɔli*), signos geománticos (como el *du*) y textos (divisas y leyendas) asociados a aquellos diferentes signos. Los objetos como *fa* y *kpɔli* pertenecen al mundo de los dioses. Estos forman una pareja divina, Fa y Kpɔli, y son necesarios a la vida de los demás dioses que, en las narraciones mitológicas, vemos cómo "consultan al Fa", de la misma manera en que obran los hombres, y cómo se preocupan por su futuro. Pero esos relatos sirven precisamente como comentario de los signos puestos de manifiesto por la "consulta" de Fa, el procedimiento adivinatorio que da a cada individuo, a lo largo de toda su vida, una idea cada vez más clara de su destino y de su identidad. Los objetos divinos son pues aquello que el hombre tiene más de humano y el individuo más de individual. En cuanto a los componentes de la individualidad distinguidos por la antropología local (el *sɛ*, el *ye*, el *jɔtɔ*) sólo adquieren sentido uno en relación con otro y son inseparables, tanto del mundo de los dioses como de las realidades del cuerpo.

La comparación con los testimonios griegos, según los analiza Vernant, es esclarecedora sobre este particular. Estatua pilar o estatua menhir, a veces sepultado como sustituto del cadáver ausente, el *colossos* no es una imagen, sino que es un "doble" del muerto, así como "el muerto es él mismo un doble del vivo" (Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, tomo II, pág. 67). La estatua del dios vudú es un doble del dios pero, en la medida en que todo dios tiene un origen humano, es asimismo el doble de un muerto. En cuanto al *legba* que cada uno conserva junto a sí, es a la vez el doble del vudú Legba y el doble del hombre cuyo destino está presidido por aquél. Así como el *colossos* es un captador de la psique, un objeto sobre el cual puede fijarse la psique de un muerto remitido al dominio de los muertos o, en el caso del juramento, la psique de los juramentados que se condenan de ante-

mano a desaparecer en lo invisible si se revelan algún día perjuros, los objetos de que se rodea todo hombre vivo en el Benín tradicional (*fa*, *kpɔli*) son captadores de *sɛ*, de *ye* y de *jɔtɔ*). Tienen cierto parentesco con la categoría de los *εἴδωλα*, pero se distinguen de éstos en un punto: en el *εἴδωλον*, nos dice Vernant, "hay cierto engaño, cierta desilusión, cierta añagaza" (*ibíd.*, pág. 70). Nunca es posible estrechar entre los brazos esa sombra inasible. Asimismo el *colossos* (por encima del cual aparece el doble del muerto cuando se realizan convenientemente los ritos correspondientes) "señala aquello que más allá de la muerte hay para la criatura viva de inaccesible, de misterioso, de fundamentalmente diferente" (*ibíd.*, pág. 78). En Africa, la familiaridad recíproca de los muertos y de los vivos está más reivindicada: los caminos de la identidad participan de la intimidad que obsesionaba a Bataille y no proceden únicamente de las reglas del "orden de las cosas".

En Benín uno de los componentes de la identidad individual, el *jɔtɔ*, se identifica siempre parcialmente con un antepasado, pero la relación con el antepasado que se expresa también en la fidelidad a un dios y a un culto, remite al fin de cuentas al tiempo de los orígenes, cuando realidad divina y realidad humana eran inseparables. Los componentes de la individualidad, además, en una visión no dualista de la realidad, tienen una existencia física, corporal, orgánica: el aliento, la mirada, el parecido (para no hablar de los signos episódicos de la enfermedad) graban en plena carne el juego de los humores, de los sentimientos, de las influencias, esto es, la permanencia atávica y la sombra de lo divino.

Entre el cuerpo del hombre, que lleva la marca de las potencias que moran en él, que lo asedian o lo amenazan, y el cuerpo de los dioses, objeto de sacrificios que lo nutren como una materia orgánica y viva, el cuerpo del rey constituye un término medio. Más exactamente, ese cuerpo nace de un procedimiento inverso de aquel en virtud del cual se anima el cuerpo de los dioses: todas las reglas rituales de que, en un sentido estricto, es objeto el cuerpo del rey tienden a inmovilizarlo y a petrificarlo. La expresión de la soberanía

pasa por la mineralización del cuerpo del rey. Todo un conjunto de prescripciones y de prohibiciones específicas (se impone al rey aquello que está prohibido a los demás y viceversa) contribuye a situarlo fuera del juego social, más allá de las diferencias y las discriminaciones que ordenan la vida de los hombres, metáfora masivamente material de una trascendencia de lo social donde sin embargo el cuerpo del rey debe encontrar su fundamento y su razón de ser. El cuerpo soberano (cuerpo del soberano que simboliza él mismo su soberanía) nos ayuda así a concebir en qué consiste la materialidad del cuerpo divino.

Partiendo de un examen rápido del panteón de Benín y tratando de aprehender la dimensión simbólica, la dimensión corporal y la dimensión material de los dioses, estaremos en condiciones de echar una mirada más atenta al más desconcertante de esos dioses, Legba, dios objeto por excelencia, que se parece a Hermes y que señaliza y protege las trayectorias individuales y los lugares colectivos. No nos sorprenderá que, en esa condición, ese dios sea también un dios palabra, palabra abundantemente presente en las divisas y las leyendas que los sacerdotes y los adivinos comentan de manera incansable, como si, adelantándose al esfuerzo del etnólogo, esos sacerdotes hubieran sabido siempre que el lenguaje de los dioses sólo sirve para formular explícitamente la práctica de los hombres y hubieran emprendido por su cuenta la exploración de un mundo en el que las palabras y las cosas no están separadas ni lo están las palabras y las cosas de los dioses, mundo empero en el que la individualidad humana, incapaz de identificarse totalmente con las palabras, con las cosas o con los dioses, no cesa sin embargo de reflejarse en ellos para comprenderse.

Al volver a examinar con la ayuda de numerosos autores, y especialmente de Maupoil, el panteón de que fui testigo en Togo durante la década de 1970, quise proseguir un proyecto iniciado desde mucho tiempo antes. En *Teoría de los poderes e ideología* había tratado yo de conciliar el enfoque global de una sociedad (lo cual implicaba poner de manifiesto su sistema de referencia virtual, su sistema de normas de

interpretación) y el estudio de sus prácticas (lo cual implicaba tomar en consideración la diversidad de los actores sociales); había propuesto entonces una definición de la "ideológica", entendida como lógica de las representaciones y de las prácticas, lógica sintáctica y por lo tanto diferencial que se refería sin embargo a un cuerpo de reglas comunes. No oponer irremisiblemente la diversidad de lo social y la singularidad cultural, ni oponer ésta a las invariantes de la práctica y del simbolismo, so pena de perderlo todo, tal era en aquella época y aún lo es hoy, mi principal preocupación. En *Poderes de vida, poderes de muerte*, intenté analizar ciertas figuras de la "ideo-lógica" manifestadas por la actividad ritual (la inversión, la metonimia). En *Genio del paganismo*, me ocupé de ciertas figuras de identificación (el héroe, el dios, el antepasado) capaces de formular explícitamente la "alienación respecto de lo social" propia de las prácticas individuales.

Los dioses de Benín me suministran la ocasión de reformular mi preocupacón y mis ideas en la medida en que aquellos que los crearon y sirvieron parecen haberse asignado el mismo objeto que el antropólogo que los observa: comprender en términos sociales el sentido de las prácticas individuales y viceversa. Los dioses señalizan el universo de lo simbólico, si se entiende por esto el conjunto de los sistemas de representación de la actividad humana; sólo se pasa de uno a otro de estos sistemas y de una práctica a la otra mediante la intermediación de los dioses. Simultáneamente esos dioses constituyen el paso obligado para ir de uno mismo al otro (para vivir socialmente) y, como la relación consigo mismo es aun más problemática que la relación con el otro, para ir del sí mismo al sí mismo. Referencia de todos y de cada uno, generales y particulares, múltiples y singulares, esos dioses proponen al antropólogo una imagen fascinante de lo que éste busca. Tal vez por eso mismo le indiquen el camino que haya de seguir, le suministren un método de reflexión; y acaso el antropólogo tenga razón, sin ceder a la ilusión de algún vértigo religioso, en considerarse uno de sus últimos fieles.

FACULTAD DE HUMANIDADES
BIBLIOTECA Y HEMEROTECA
U.N.Sa.

FACULTAD DE HUMANIDADES
BIBLIOTECA Y HEMEROTECA
U.N.Sa.

1

Los dioses

Los vudúes son innumerables. Este es uno de los primeros hechos que comprobó Bernard Maupoil: "Es muy difícil evaluar, siquiera aproximadamente, el número de vudúes honrados en el Bajo Dahomey, aun restringiendo al máximo el sentido de la palabra" (pág. 55). Algunos predecesores de Maupoil han dado cifras (doscientos, cuatrocientos). Sobre el país de los yorubas (situado cerca de Nigeria) se ha hablado de un mínimo de seiscientos vudúes. Esta superabundancia corresponde a una historia, la historia de los reinos que se crean y se extienden, la historia de los vencedores y de los vencidos, también la de los dioses mismos que no cesan de viajar y de cambiarse. Además, si esa abundancia no parece constituir un problema en sí misma para los adeptos de los cultos que toleran y acogen a los nuevos dioses, provoca sin embargo el asombro de los observadores europeos, especialmente de los representantes oficiales de la religión cristiana, quienes se interrogan a lo largo de todo el siglo sobre lo que representan exactamente esos vudúes para sus fieles y sobre el orden subyacente en su aparente diversidad.

Que los dioses van de un lugar a otro es algo que está atestiguado por el parentesco de los panteones yoruba, fon o ewe. La libre circulación de los dioses es una realidad de la que participa aún hoy en Africa la difusión extremadamente rápida de cultos nuevos de diversas clases y de diversos orígenes. Pero históricamente, la expansión de un reino corre pareja con la difusión de los dioses. Los conquistadores

permanecen siempre apegados a sus dioses atávicos (como hemos de verlo, el antepasado fundador de la dinastía y el dios vudú a menudo son sólo el mismo personaje). Los vencedores imponen sus dioses, pero igualmente se preocupan por reunir alrededor del trono real a los dioses de los vencidos autóctonos: aquí no hay ningún proselitismo religioso, sino que se trata antes bien de un movimiento de doble sentido. Así los pueblos dominados por el reino de Abomey vieron cómo se instalaba en sus tierras el culto de Agasu, dios de la familia real de los vencedores, por más que éstos importaran también a los vudúes más prestigiosos de los pueblos conquistados y entre ellos muchos de los que constituyen las figuras centrales del panteón de Dahomey como Dã (la serpiente y el arco iris), Hevieso (el relámpago y el trueno), Sakpata (la tierra y la viruela) y hasta Mawu, en quien los misioneros quisieron ver la expresión de un "monoteísmo primitivo" y que fue importado con su doble Lisa durante el reinado de Tegbesu. Los reyes de Abomey tuvieron todos conciencia del peligro que podía presentar para el trono un dios demasiado popular. Todos los sacerdotes de los vudúes (los *vodũnõ*) quedaron sometidos a los sacerdotes de los dioses reales (Agasu y Zomadonu), incluso los de Mawu y Lisa. De esta manera, observa Bernard Maupoil, se creó una especie de religión de Estado "que sucumbió en el momento de la conquista y dejó el lugar al panteón popular del cual los dos héroes son los vudúes Sakpata y Xevioso" (pág. 65).

Esos grandes vudúes, independientemente del hecho de su omnipotencia, están cada uno por su parte a la cabeza de un panteón muy variado. Maupoil cita entre los principales miembros del panteón de Hevieso a seis divinidades masculinas y a seis divinidades femeninas, cada una de ellas armada, como Hevieso, de una "piedra del rayo" que recuerda al sílex de Júpiter Lapis. Maupoil cita, no de manera exhaustiva, una veintena de divinidades pertenecientes al panteón de Sakpata. Cuando presta uno atención al hecho de que cierto número de divinidades protectoras como Legba están junto a cada una de esas otras divinidades puede sentir

la tentación de considerar que en total constituyen un conjunto jerarquizado cuyo sentido último es el de poner a los hombres en relación con lo divino. Esta hipótesis, defendida por los más generosos de los observadores cristianos, implica que los "dioses" paganos no son verdaderamente dioses, sino que son potencias intermedias o intermediarias, que sus representaciones no son en efecto más que representaciones de un principio que los trasciende y que ese principio mismo encuentra su expresión acabada en la figura de un dios único.

Estas tres proposiciones, que necesariamente están en función la una de la otra, constituyen la armazón de la apologética cristiana en un medio pagano, pero no sorprende verlas expresarse con una particular claridad en el caso de los dioses del Golfo de Benín. La existencia de un panteón y de una jerarquía de las potencias divinas da a esas hipótesis, en efecto, un terreno propicio, por más que la materialidad agresiva de las figuras divinas y la piedad de que ellas son objeto provoquen por sí mismas las interpretaciones que parecen denunciar de antemano. Bernard Maupoil (nota de la pág. 54) ha reunido algunos ejemplos notables de las dos primeras proposiciones. Así J. A. Skertchly en 1875 compara a esos dioses con los ángeles del cristianismo y a veces con "santos patronos" y M. Delafosse en su *Manual de Dahomey* de 1894 observa sobre esas divinidades: "Seres que no son ni divinos ni humanos, más poderosos que los hombres y menos poderosos que Dios, seres no materiales, genios o ángeles, como se prefiera". La comparación con los ángeles y los santos no es evidentemente fortuita; se convierte rápidamente en analogía que atestigua un íntimo parentesco con el cristianismo que se aferra definitivamente a la tesis del monoteísmo real en un politeísmo aparente. Delafosse escribe en la revista *La Nature*, siempre en 1894: "Hay pues que guardarse de confundir los vudúes con Maou, y se comete un grave error dándoles el nombre de divinidades. Los nativos de Dahomey no los consideran en modo alguno dioses y no les dan nunca el nombre de *Maou*, así como nosotros no damos el nombre de Dios a los ángeles o a los santos... Los miran como intermediarios entre Dios y el hombre, exactamente

BIBLIOTECA

como lo hacen los cristianos respecto de los santos". Hay que decir que la conversión de los nativos de Dahomey al catolicismo ha acarreado asimilaciones de tipo sincrético entre culto de los santos y culto de los vudúes, asimilaciones que ciertos misioneros consideran por lo demás un peligro para el cristianismo pero que encontrarán su expresión culminante en América; la expresión *vodũ-si*, es decir, "servidores del vudú", se traduce en Cuba y en Brasil como *hijos del santo* o *filhos* y *filhas de santo* (Maupoil, pág. 60). El padre Bouche, citado por Tournafond en la revista *L'Explorateur* en 1875 (Maupoil, nota de la pág. 54), escribe: "Los negros no rinden de ninguna manera culto a la materia, al rayo, a las serpientes, a las estatuillas, etc., sino que dirigen sus homenajes a los espíritus, genios o santos que, según ellos, establecen su morada en diversos objetos y en el cuerpo de algunos animales" y monseñor Boucher afirma en 1926: "El culto no es pues, según parece, la idolatría grosera de un objeto material. El fetiche es solamente la morada en la que reside el espíritu".

Hic jacet lepus. Para que los nativos de Dahomey, así como otros paganos de nuestra tierra, sean lo que se quiere que sean, los prójimos, los hermanos, pues la generosidad recuperadora del mensaje católico no puede ponerse aquí en tela de juicio, es menester que no hagan realmente lo que parecen hacer. Veremos luego que los vudúes decididamente demasiado inasimilables a los santos fueron identificados con un diablo (así ocurrió con Legba que corrió una mejor suerte en Haití, donde llegó a convertirse en San Antonio). El conjunto del edificio sólo se sostiene por la piedra angular de un dios único. Mawu pareció a ciertos observadores que habían tomado una determinada posición que podía ser ese dios. Ahora bien, si Mawu es indiscutiblemente el dios más importante del panteón de Benín, su importancia se ha fortalecido o, mejor dicho, se ha desviado, por las traducciones de los misioneros que, diligentemente, se empeñaron a partir del siglo XVII en traducir la historia sagrada en lengua fon. Tradujeron "Dios" como "Mawu". Pero esta captación del sentido, por el lenguaje que debía expresar el concepto, encontró resistencias y sufrió fracasos.[1] Si *Mawu* constituye

una referencia más general que los demás vudúes (especialmente en algunas fórmulas optativas del tipo "dios os bendiga") sirve , lo mismo que otros vudúes, para explicar sucesos particulares. El vocablo fue introducido en Abomey por la madre del rey Tegbesu y, como la mayor parte de los otros vudúes, vive en pareja, de manera que los observadores se interrogan a veces sobre el hecho de saber si hay que considerar a Mawu y Lisa como una pareja o al conjunto Mawu-Lisa como una divinidad hermafrodita. Herskovits observa que los misioneros, conscientes del carácter inseparable de la pareja Mawu-Lisa, emplearon el término Lisa para traducir "Jesucristo", lo cual los coloca en la problemática situación, como lo señala con cierta malicia Maupoil, de reservar el término Mawu (que corresponde a la parte femenina de la pareja Mawu-Lisa) para traducir el concepto de "Dios padre", representado en los catecismos como un anciano de blanca barba.

Maupoil estableció con certeza que, contrariamente a las afirmaciones de observadores demasiado apresurados, existen representaciones de Mawu y de Lisa.[2] Mawu ha sido representado en la forma de una mujer que lleva una media luna y Lisa en la forma de un camaleón que tiene en la boca un sol. Estos elementos cosmogónicos deben ponerse evidentemente en relación con el carácter fundador y demiúrgico de esa pareja divina. En todo caso, la apariencia de Mawu es en gran medida antropomórfica, como la apariencia de otros vudúes, de suerte que los fieles de Mawu (los *mawusi*) reproducen las características esenciales de la divinidad, con lo cual atestiguan, como en el caso de los demás vudúes, la proximidad del cuerpo de los dioses y del cuerpo de los hombres. La estatua conservada en el Museo de Abomey (Maupoil, págs. 70 y 71) representa a una mujer de pie con los senos pendientes y pegados al tórax, los brazos extendidos hacia adelante, la mitad del cráneo pintada de azul. Los *mawusi*, como los *dãsi*, se hacen afeitar la mitad de la cabeza siguiendo el ejemplo de su dios. Por lo demás, Mawu y Lisa estaban, como los demás dioses, especialmente Legba (véase *infra*) sepultados en la tierra dentro de una calabaza cerra-

da: en todos los dispositivos de este tipo, aun cuando la parte exterior esté más desarrollada, es la parte enterrada y no visible la que se considera como lo esencial de la presencia divina, una presencia que se estima sumamente efectiva.

Los hombres y los dioses se asemejan y tienen necesidad los unos de los otros: los hombres tienen necesidad del favor y de la indulgencia de los dioses, los dioses tienen necesidad de las ofrendas y de los sacrificios de los hombres. El vudú tiene un aspecto social en el sentido de que, apenas instituido por alguien, acarrea para el sucesor de éste la obligación de continuar celebrando su culto. Numerosas enfermedades, después de la consulta hecha a un adivino, se atribuyen a una falta de esta obligación. El vudú es material: sólo aquel que posee un ejemplar de él y conoce su fórmula puede proceder a una nueva instalación o institución. Pero esa materialidad misma debe ser mantenida por el hombre que está a cargo de hacerlo; además ciertas realizaciones del dios tienen mayor fuerza y por lo tanto mayor prestigio que otras: existe una relación de dependencia recíproca entre el vudú y quien lo instaló, por una parte, y su sacerdote y quien lo utiliza, por otra parte. Materialmente el vudú recapitula el mundo (en él se encuentran sustancias que pertenecen a los tres reinos), pero el vudú obtiene su fuerza plena en cada caso únicamente de la fuerza de quien lo ha instalado y de quien lo utiliza, el sacerdote. Por lo demás, cuanto más potente es el vudú, más peligroso resulta para quienes pretenden manipularlo. La imagen que se presenta al espíritu para caracterizar esta fuerza sería la de la energía atómica, que en sí misma no es ni buena ni mala pero que sólo puede ser utilizada sin correr demasiados riesgos por las personas competentes y que conozcan las precauciones debidas.

Pero la relación de los hombres con los vudúes no es la simple utilización ni la pura funcionalidad. Vudúes y hombres están embarcados en una aventura común. Muchos vudúes, convenientemente consultados, pueden decir el futuro de los hombres. Tal es el caso de Legba, de Dã, de Sakpata y, evidentemente, de Fa. Una propiedad esencial de varios vudúes es la de poder "subirse a la cabeza" como dicen

los fon, de aquellos que los sirven. La expresión que utilizan los fon parece sugerir un ascenso antes que un descenso del dios: Maupoil lo señala (págs. 59, 61) al citar la expresión proverbial que le comunica un anciano: "[...] tu vudú se encuentra en tu propio riñón. La vida no susurra en el oído de la gente; ella le habla a tu riñón", pero Maupoil no se detiene a considerar la diferencia que hay con la imagen habitualmente utilizada de un "descenso" de un dios sobre aquel que el dios posee o el hecho de montar uno sobre el otro. El tema de la posesión en Benín se manifiesta muy vinculado con el tema de la autonomía de los órganos internos del cuerpo humano.

La intimidad que hay entre hombres y dioses se debe tal vez al hecho de que los dioses vivieron antes en la tierra. Numerosos relatos nos presentan a los vudúes como ex hombres; su figura en los relatos míticos que hablan del origen del mundo y de la sociedad es una figura humana. Hasta Fa, según cuenta un anciano adivino de Porto Novo a Maupoil (pág. 42), era "un hombre como nosotros". "Vivió mucho tiempo en la tierra de Ife, se hizo tan viejo que ya no podía ni beber ni andar. Permanecía sentado en el mismo lugar. Fue entonces cuando se lo divinizó..." Luego volveremos a considerar la proximidad del cuerpo divino y del cuerpo real inmovilizado en la expresión de su sobernaía. Baste aquí con señalar la intimidad, y hasta la imbricación, del mundo de los dioses y del mundo de los hombres o, para decirlo de otro modo, la imbricación de la tierra y del cielo, hecho del cual la calabaza cerrada propone una imagen y suministra un modelo que efectivamente se utiliza en la actividad ritual. También aquí Maupoil encuentra una fórmula muy esclarecedora (pág. 56): "Entre esas divinidades, numerosas son las que parecen haber vivido antes en la tierra; el elemento terrestre y el elemento celeste se reconocen el uno en el otro y esta creencia expresa la secreta y recíproca nostalgia que parece inclinar a los vudúes a tornar a ser hombres y a los hombres a elevarse al conocimiento o al ejercicio de las cosas divinas".

Jean Pierre Vernant en su *Mito y pensamiento en la*

FACULTAD DE HUMANIDADES BIBLIOTECA Y HEMEROTECA

Grecia antigua caracteriza a los dioses griegos por tres rasgos: esos dioses se presentan por parejas (esposo/esposa, padre/hija, madre/hija) y se prestan así a representar el orden binario del mundo; además, las figuras divinas son ambivalentes o ambiguas hasta el punto de que se manifiestan a veces en el interior de cada una de ellas las oposiciones simbolizadas en otros momentos por la pareja divina (de ahí especialmente el carácter hermafrodita de algunas de esas divinidades). Por fin, los dioses griegos no son "personales", en el sentido de que su relación con cada fiel se realiza siempre mediante el nexo social: "potencias" y no "personas", sólo existen en virtud de la red de relaciones que unen a cada una de ellas con el conjunto del sistema divino. Estos tres rasgos convienen también a la definición de los dioses de Benín. Considerados en su conjunto, éstos dibujan o esbozan un modelo ordenado en el que las cualidades y los elementos naturales se oponen y se responden unos a otros, por más que cada figura singular, en virtud de su ambigüedad y de su riqueza, parezca desmentir la simplicidad del cuadro de conjunto o de las oposiciones término por término.

Los dioses del panteón de Benín, lo mismo que los dioses griegos, se presentan a menudo en pareja y cada uno de sus elementos adquiere su sentido por el hecho de poder oponerse al otro, por complementarios que ambos sean. Esto es lo que acabamos de ver en el caso de Mawu y Lisa (dios masculino y femenino, lunar y solar). Esta dualidad puede encontrarse en las divinidades satélites de los grandes dioses: hemos citado antes el caso de Agbwe y de Avlekete, diosas marinas que se oponen la una a la otra así como el orden y el mar tranquilo se oponen al desorden y a la espuma de las olas. En el reino de Abomey, el conjunto de los vudúes del mar formaba parte del panteón del trueno, del rayo y del cielo, panteón del cual el gran vudú es Hevieso. Hoy en Togo, Hevieso está siempre descrito como varón; algunos informadores de Maupoil en Dahomey lo suponían hermafrodita. Si la oposición del cielo y del mar se realiza en el interior de una misma familia de vudúes (los relatos míticos establecen en efecto vínculos genealógicos que, por lo demás, son muy

variables de una versión a la otra), el panteón de Hevieso y del cielo se opone globalmente al panteón de Sakpata y de la tierra. En los detalles estas suposiciones son menos claras de lo que parecen a primera vista. Si Sakpata es el dios de la viruela y de la tierra, si el temblor de tierra y su fragor (llamados "trueno del agujero") son sus atributos, a Hevieso, dios del trueno, se le atribuye una enfermedad eruptiva muy próxima a la viruela. En el este de Togo por lo menos (en el país de los guin y los mina), son las sacerdotisas de Avlekete (por lo tanto del panteón de Hevieso) las que alejan la viruela y conjuran la acción de Sakpata al término de un rito de inversión que trastrueca el orden habitual de las cosas y especialmente la diferencia de los sexos.

Sakpata es él mismo esencialmente ambivalente. Representado a menudo como bisexual (en la forma de dos estatuas pegadas), es a la vez dios de vida y dios de muerte. Suministra a los hombres la miel, el maíz y todos los granos surgidos del cielo. Pero si quiere castigar a los hombres hace salir todos esos granos en su piel. Todos los procedimientos rituales practicados en esa ocasión revelan la verdad compleja del dios: él es lo mismo y lo otro, el protector y su contrario y, como Apolo, es el bien y su remedio.

Dã, serpiente pitón y arco iris, pertenece al panteón del cielo. Pero Dã pone en relación el cielo y la tierra. Dios de la fecundidad y, por esa condición, servidor de los hombres y servidor de Hevieso del cual distribuye los relámpagos sobre la tierra, posee a la vez un aspecto masculino y un aspecto femenino (lo que está expresado en sus representaciones por la forma de un arco iris: la parte roja del arco iris es masculina, su parte azul femenina). Como servidor, no hace nada él mismo, pero nada se puede hacer sin él. Serpiente, se enrosca alrededor de la tierra e impide así su dislocación. Es principio de movimiento y de estabilidad: bajo tierra está inmerso en el agua y son sus desplazamientos los que crearon los ríos y animaron las aguas que antes estaban inmóviles. Dã es varias veces ambivalente: símbolo de la estabilidad y del movimiento, de la tierra y del agua, de la tierra y del cielo, de la masculinidad y de la femineidad.

En cada aldea del sudeste de Togo en el momento actual, la casi totalidad del panteón está reproducida (véase *Génie du paganisme*, págs. 123 y siguientes): a saber, cada dios está presente en cada aldea pero también puede estar en ella presente en varios ejemplares. Esta reduplicación del sistema de conjunto y esta multiplicación de los elementos singulares corresponden a la dimensión social del panteón: un dios se hereda en línea agnaticia al morir quien lo ha instalado; los grupos de culto se crean y se perpetúan sobre la base del linaje. Los azares de la vida interpretados en ciertas ocasiones (generalmente desdichadas) están reorganizados en función de dos parámetros: el parentesco de los hombres y el parentesco de los dioses. La relación de los hombres con los dioses es pues realizada socialmente, a saber, mediante el aparato institucional de la adivinación y mediante las reglas de la herencia que imponen al hijo las obligaciones del padre. Veremos luego que los dioses más íntimamente ligados a la individualidad de cada hombre (dioses del tipo Fa o Legba) remiten en cambio la busca de la identidad individual a la busca de la filiación ancestral. Los dioses en su conjunto componen un sistema ordenado capaz de señalizar el aparente caos de las vidas singulares y diferentes; pero cada figura del dios (no sólo un determinado dios del panteón del cielo, sino una determinada actualización de ese dios en algún punto del linaje), sin duda porque esa figura se aproxima al hombre que está a cargo de él, pierde en claridad lo que gana en singularidad. Su posición simbólica no agota su complejidad. Lo mismo que el cuerpo humano, la figura del dios tiene sus humores, sus impulsos y sus caprichos y está a la vez cerca y lejos de quien la considera como su dios. Si la estatua del dios representa alusivamente un cuerpo humano, si esa estatua debe, como el hombre mismo, comer y beber, si puede como el hombre morir, esta fisiología metafórica no aclara el misterio de su materialidad. El dios es cosa, es objeto compuesto cuya fórmula puede ser más o menos restituida o arreglada en cada una de sus realizaciones singulares; si el dios es concebido como un cuerpo vivo, es también materia y los relatos que hablan de su nacimiento,

de sus hechos y de sus invenciones elaboran una reflexión bien problemática sobre la materia y sobre la vida. Tomado en todos sus aspectos el dios es palabra que se encuentra dentro de un tejido de relatos, de proverbios, de exégesis, en el que se mezclan las ideas que se le atribuyen con aquellas de que es objeto. Todos los dioses están fijados por la tradición, especialmente en los comentarios que acompañan los grandes signos de la adivinación. Para tratar de comprender la realidad del dios pagano sin negar la evidencia (esto es que es objeto de un culto su materialidad más cruda) hay, pues, que aprehenderlo sucesivamente como símbolo, como cuerpo, como materia y como palabra. Y la convergencia de estas diversas dimensiones corresponde al punto límite en el que el hombre se reencuentra en la figura del dios a la vez como ser individual y como ser social.

Notas

1. "[...] Cuando en el tribunal un testigo o un acusado desea hacer una falsa declaración, es pues normal que invoque a Mawu ante el juez europeo para significar así, mediante una salvedad mental que lo pone a cubierto de toda sanción, no su propio dios sino el dios del hombre blanco..." (Maupoil, pág. 69).

2. "En todas las poblaciones costeras y en el interior, en el país de los mahi, existen templos de *Mawu* y de Lisa; allí se les inmolan bueyes. Los *vodũsi* de estas importantes divinidades son visibles en todas partes; Herskovits pudo fotografiarlos y grabó varios de sus cantos" (pág. 68).

2

Los símbolos

Símbolo, fetiche, objeto: el soporte del símbolo y del fetiche es el objeto, la cosa. Pero el objeto puede ser de varias clases: objeto natural —piedra, trozo de madera— o elemento de la naturaleza dotado de una unidad propia que facilita su personalización —la montaña parece cubrirse por sí misma de nubes, la vegetación de los grandes árboles tiene su propia vida—; es objeto fabricado que asocia varias materias; objeto tratado partiendo de la materia viva, despojo animal, reliquia. No es seguro que la naturaleza del objeto sea decisiva en el tratamiento intelectual que pueda hacerse de él, pero la cuestión sin duda no se plantea en estos términos. A primera vista parece más provocativo el hecho de que un material informe, o casi informe, pueda tener la misma condición ideológica que un producto del arte o que una evidencia de la naturaleza. Una evidencia de la naturaleza es una realidad tan masiva que pide interpretación. Así, los relatos de fundación de las aldeas del litoral de la Costa de Marfil atestiguan todavía lo que pudo haber sido para la vanguardia de las poblaciones inmigrantes el descubrimiento del océano y del fragor de sus rompientes. No nos asombrará que aldeas agrupadas alrededor de un gran ceibo no hayan dejado de concebir pensamientos sobre el árbol. Kenyatta puede muy bien hablar en favor del monoteísmo kikuyu, pero bien cabe imaginar que la masa del monte Kenya suscite la idea de un dios. Sin duda existe mucha y mala bibliografía sobre los supuestos terrores del hombre primitivo: sin em-

bargo hay que admitir que la semiología salvaje no era un puro ejercicio intelectual.

Si toda conciencia es conciencia de algo, si toda conciencia pide su objeto, éste no se concibe bien sin la vida que de entrada le confiere la misma naturaleza que el sujeto que cobra conciencia de él. El descubrimiento progresivo de la alteridad es, ante todo (por la relación con la madre) el descubrimiento de otra vida, aunque sea en la forma del objeto parcial del que hablan los psicoanalistas y que al principio es un objeto que se estima bueno (objeto productor que el niño cree doblegar a su fantasía, pero que de ninguna manera es una materia bruta e inerte). Lo que plantea problemas es lo inerte, la materia bruta, aquello que ofrece resistencia. De ahí las cóleras infantiles (al principio no se rechazaba lo orgánico) y las metáforas habituales ("voluntad de hierro", "corazón de piedra", "permanecer frío como un hielo"). Lo impensable y, en cierto modo el poder, corresponden a la inercia bruta, a la pura materialidad. Lo natural es pues la vida, lo cual permite pensar que lo sobrenatural corresponde a lo inerte. Desde este punto de vista son bastante notables las representaciones de los "fetiches" africanos, representaciones muy próximas a la materia bruta; el carácter antropomórfico está allí apenas esbozado, como una alusión a la necesidad de comprender algo y simultáneamente a la imposibilidad de conseguirlo; como si se tratara de animar al mínimo, sólo lo justo, para comprender lo inanimado, lo inflexible, lo inexorable, lo que está ya allí.

Es la materia bruta lo que resulta difícilmente pensable. Desde este punto de vista, toda conciencia sería conciencia sartreana (la conciencia de la raíz de *La náusea*). Pero aquí hay sólo una paradoja aparente: nos asombramos del misterio de la vida; la conciencia religiosa cristiana invoca en todo caso ese "misterio", pero ese asombro muy elaborado es lo inverso de un asombro primero (y no sólo primitivo) ante la existencia de lo inerte, de lo que no tiene vida. Colocar al hombre ante el desafío de crear la vida (puesto que el hombre está hecho para transmitirla) significa proponer una solución de continuidad absoluta entre la materia y lo vivo,

continuidad rechazada por la conciencia primitiva como la imposibilidad de todo pensamiento. Pero asombrarse del milagro que constituye la vida, la aparición de la vida, es también asombrarse del misterio que constituye la materia. Ordenar el universo alrededor del hombre y en función del hombre es una solución; proponer una arquitectura del universo y un gran arquitecto es otra: en los dos casos se trata de introducir una finalidad en el aparente caos. Construcción frágil: piénsese en la angustia frente a la materia. El dios de corazón sensible nada tiene que ver con la materia, pero una vez eliminada la materia, lo social se esfuma y constituye sólo nuestra ilusión. Las diversiones significan el olvido, pero, por lo que nos dice Pascal, menos el olvido de Dios que el olvido de la muerte, de la mortalidad, del estado de inercia. En el siglo XVIII (que representa una pausa en la metafísica febril francesa), se pregunta cómo puede uno ser otro, un persa, por ejemplo, y así se instituye una problemática de la identidad. En el siglo XVII, Pascal se preguntaba cómo podía existir una simple caña; si ser es pensar (*cogito*), ¿qué es ser sin pensar? ¿qué es una caña que no piensa? En todo caso esto es impensable y para la conciencia resulta espantoso, escandaloso o imposible.

De manera bastante notable, las especulaciones del hombre sobre la finitud de su condición, inquietas o angustiadas, siempre se han referido al estado después de la muerte más que al estado anterior al nacimiento. En una carta, Séneca reconocía que no se preocupaba demasiado de la continuación de un hecho para no tener un mal recuerdo de lo que lo había precedido. Si no siempre nos parece irrazonable preocuparnos por nuestra supervivencia, la idea de que hayamos podido preexistir a nuestro nacimiento (y aquí hacemos referencia a las culturas occidentales modernas) nos parece generalmente irrisoria, por lo menos atendiendo a la identidad individual. Lo más notable es que el horror de la nada no nos impresiona en esa ocasión: no vemos expresado ese horror en la literatura o en otras partes. La idea "Me hubiera gustado vivir en el siglo XVIII o en la *Belle Epoque*" es una idea fantasiosa y serena, pero en ninguna

parte la pregunta "¿Qué cosa o quién podría haber sido yo antes?" se resuelve en una interrogación angustiada: "¿Cómo podía yo no ser algo antes?" Esa serenidad de la nada pasada contrasta con una visión del futuro a menudo más trágica; lo cierto es que imaginamos de buen grado el pasado como la prefiguración o el comienzo del presente; cuando el individuo que yo soy *hic et nunc* adopta por su propia cuenta esta visión evolucionista, ella sólo anuncia el fin del mundo en mí: todo el sentido del mundo y el sentido del pasado convergen hacia el absurdo de mi muerte. Una serie de operaciones simbólicas intenta superar o negar esta dislocación que hay entre un pasado complejo, orientado y sobrecargado de sentido y la inminencia de un absurdo absoluto.

Los sistemas que apelan explícitamente al tema de la reencarnación no hacen más que retrotraer el problema; si bien piensan en los mismos términos el antes y el después, sólo los conciben atendiendo a la conciencia y a la vida, es decir, lo hacen en términos tales que no rinden cuenta del comienzo ni del fin de un proceso que sin embargo nunca se presenta como proceso indefinido. Del pasado conservamos monumentos. El monumento es un objeto hecho por otros para nosotros, otros que, viviendo en el futuro anterior, se conferían una dimensión histórica, a saber, inscribían su historia individual en la historia de los otros. Por eso, en el objeto que nos han legado, como suele decirse, leemos una conciencia, así como sin duda quienes concibieron el monumento, si no ya sus constructores, intentaban inscribir una conciencia en él. El monumento (como lo indica la palabra misma) es un testimonio. Por eso está muy cerca del símbolo en el sentido etimológico del término y es muy significativo el hecho de que los monumentos (lo que los historiadores han podido llamar "lugares de memoria") estén en su mayor parte en lugares de poder o de culto; en todo caso, son símbolos de autoridad.

Si las sociedades, para instituir el poder político o la religión, tienen necesidad de objetos, ello no se debe simplemente a que los objetos sirven para marcar, para señalizar, para imitar y para limitar, sino a que su materia misma es

FACULTAD DE HUMANIDADES BIBLIOTECA Y HEMEROTECA

problemática: esa materia se concibe, podríamos decir, en un límite, en el límite de lo pensado y lo impensado, de lo pensable y de lo impensable, lo mismo que el poder. El objeto materia, el objeto cosa, se trata pues de dos maneras: en el plano simbólico, como signo de reconocimiento (se construyen relaciones entre objetos o entre seres y objetos, así como ocurre en la lengua con los sonidos); en el plano del fetichismo el objeto se trata como presencia real de un ser actual irreducible a su manifestación. En los dos casos queda un residuo de lo impensado: la materia bruta o, en otros registros, el grito o la mancha de color que constituyen la obsesión de las investigaciones artísticas aplicadas contradictoriamente a evitar el artificio y el intelecto, como si la materia bruta constituyera el ser de esa manifestación que se realiza en una forma (un Sakpata, un Hevieso, una cruz, una hostia), pero que no se reduce a ninguna de sus realizaciones particulares.

Entre el objeto símbolo y el objeto fetiche, y en el interior del mismo objeto, se crea una tensión análoga a la que une y opone pensamiento del ser y pensamiento de la cosa. Esa tensión puede discernirse tanto en lo que llamaremos símbolo, como en lo que llamaremos fetiche. Por símbolo entendemos a veces una simple relación de representación entre una cosa simbolizada o un ser simbolizado y la cosa y el ser que lo simbolizan; en este aspecto, la operación de simbolización puede descomponerse en dos procesos; por ejemplo, en el caso del tótem, una conceptualización (todos los individuos de una misma especie están representados por una figura común, como en el caso del lenguaje) y un acto de poner en relación el animal tótem, así conceptualizado, con un grupo social (él mismo identificado como capaz de oponerse a otros grupos); y este acto de poner en relación es lo que constituye propiamente el acto de simbolización. Esa relación del representante con lo representado no agota sin embargo todas las significaciones del término símbolo ni todos sus empleos. La voz griega *σύμβολον* significa "signo de reconocimiento". Designaba las dos mitades de un objeto anteriormente fraccionado, objeto que dos personas unidas por una relación de

hospitalidad o sus descendientes utilizaban como medio de identificación. Se lo puede cotejar con *συμβολή* que significa "acercamiento, ajuste" y se la empleaba para referirse a las articulaciones o a objetos encajados, como los ejes, o, más tardíamente para designar el cruce de dos caminos o un combate o una contribución financiera. Los dos términos derivan del verbo *συμβάλλω*, "lanzar juntos", "poner juntos". Este símbolo se encuentra en todas partes, especialmente en las costas del Africa Occidental donde los patrones de navíos europeos y los jefes de las grandes tribus de comerciantes o sus respectivos sucesores reconocían el vínculo que los unía mostrándose uno a otro los trozos de una "argolla" previamente quebrada en dos, costumbre que nos recuerda tanto a la antigua Grecia como las novelas de la serie negra en las que, como se sabe, el pago por adelantado de servicios muy particulares, pedidos a individuos por definición poco confiables, se efectúa en la forma de un fajo de billetes de banco cortados en dos: ¡el resto una vez ejecutado el contrato!

De manera que el término "símbolo" puede entenderse en un sentido más amplio, en el sentido de una relación recíproca entre dos seres, dos objetos, un ser y un objeto, en el sentido más amplio de dos realidades de las cuales una no es propiamente representante de la otra, puesto que cada uno de los dos términos se manifiesta más bien como el complemento del otro y recíprocamente. Así entendida, la relación simbólica no es necesariamente dual, nada de eso. Todo lenguaje es simbólico. No sencillamente porque nombra las cosas, sino también porque establece una relación entre las palabras. Y es simbólico también porque une a todos aquellos que lo utilizan, del mismo modo en que el tótem o la bandera designan, no sencillamente a un grupo, sino, en cierto sentido, a aquello que lo constituye.

Los términos "signo", "símbolo", "lengua", "lenguaje", "palabra" tienen acepciones técnicas relativamente precisas en lingüística y en semiótica, aunque en estas disciplinas algunas acepciones se oponen a otras o las ignoran. Ahora bien, es evidente que la etnología no tendría ninguna razón de ser si no fuera ante todo estudio del sentido, es decir,

estudio, por un lado, del sentido construido, elaborado en el interior de conjuntos socioculturales dados (una cuestión esencial que tiene que ver con el grado de homogeneidad o de diversidad de ese sentido y con los efectos de dominación o de resistencia que pueden resultar de estas circunstancias) y estudio del sentido que ese sentido pueda revestir para quienes tratan de aprehenderlo desde el exterior (aquí está todo el problema de la "traductibilidad"). De manera que la etnología no se asigna una mira ajena a la de la semiótica, por más que las realidades en las que hace hincapié son más los lenguajes que las lenguas naturales, pero aquí hay que hacer una doble reserva; por un lado, las lenguas naturales son evidentemente útiles al enfoque etnológico de las cuestiones y por otro lado, los "lenguajes" estudiados por el etnólogo no son simplemente lenguajes, en todo caso no son códigos de comunicación simples y transparentes: la economía, la política, la religión —para considerar sólo términos consagrados e institucionalmente significativos— hacen entrar en juego una pluralidad de agentes que no podrían considerarse como puros y simples emisores o receptores.

No parece sin embargo exagerado suponer que la vida social pueda resumirse en un cierto número de enunciados posibles o imposibles, según los interlocutores, y en un número de prácticas asimilables a mensajes o prácticas sometidas a enunciados que las juzgan y las interpretan. Esos juicios y esas interpretaciones son ellos mismos evidentemente siempre función de los interlocutores cuyas diversas posiciones (que fijan, multiplican o limitan las competencias y los derechos) derivan de un sistema más o menos estable o inestable, resultante de una historia más o menos profunda y se rigen las unas a las otras con más o menos rigor. Una estabilidad total y un rigor total definirán, en el sentido técnico de los términos, un totalitarismo; éste se da cuando todo suceso es signo y todo signo responde automáticamente a una única norma de interpretación. Una percepción sociológica de los mensajes puede perfectamente postular lo arbitrario del signo social (en el sentido en el que De Saussure habla de lo arbitrario del signo lingüístico). Y lo cierto es que

en todo caso hay para el individuo que nace a la conciencia un a priori de lo social, así como hay un a priori del lenguaje, ambos ligados y derivados de lo arbitrario. Teniendo en cuenta esto, consideremos la cuestión del referente, del objeto real, del objeto del mundo real designado por la palabra que, como se sabe, es una cuestión que pone en situación molesta a lingüistas y semiólogos. De Saussure en su *Curso de lingüística general* presenta el signo como un elemento constituido por una imagen acústica (significante) y por un concepto (significado). Greimas y Courtès estiman en su *Dictionnaire raisonné de la philosophie du langage* (pág. 353) que la innovación de De Saussure va aun más lejos: "El acto de la lectura lleva a una representación completamente diferente del lenguaje, una representación desarrollada en la forma metafórica de una hoja de papel cuyo anverso sería el significante y el reverso el significado, en tanto que los arabescos que están trazados dan una idea de la manera en que es menester concebir la forma lingüística". Hejmlev hablará de los dos planos del lenguaje (expresión y contenido) y de semiótica biplana. Para Greimas, la lengua es una forma resultante de la reunión de dos sustancias: la sustancia física y la sustancia psíquica. Lo cierto es que para De Saussure, quien insiste en el carácter inseparable del nexo que hay entre el significante y el significado, la cuestión del referente, del objeto real, no se le plantea al lingüista, pues hay autonomía del lenguaje y de la lingüística.

A esta tesis los positivistas oponen la evidencia del mundo real, pero es igualmente evidente que el supuesto de una correspondencia, término por término, del universo lingüístico y del universo referencial no puede sostenerse. Greimas y Courtès observan justamente que si el término referente se prefirió al término de objeto para designar los objetos del mundo "real", designados por las palabras de las lenguas naturales, ello se debe a que el referente sirvió para abarcar también las cualidades, las acciones, los sucesos del mundo real (además, el referente ha de abarcar también el mundo "imaginario"). Estos autores agregan que algunas categorías gramaticales y los elementos lingüísticos que

BIBLIOTECA

hacen referencia a la instancia de la enunciación y a sus coordenadas temporoespaciales (los pronombres personales, los adverbios) no tienen referente o tienen un referente variable.

Se concibe que aquello que presenta un problema para el lingüista y más aún para el semiólogo obliga *a fortiori* al etnólogo que se inspira en las preocupaciones de esos estudiosos y les toma no pocos términos de su lenguaje. Sería fácil mostrar que el referente no está nunca ausente de las teorías del parentesco en el caso de las sociedades concretas, ni está ausente sin duda de las mitologías que dichas sociedades inventan, acogen o modifican. Pero se puede concebir que, en el nivel más elevado de abstracción, sea posible poner de manifiesto todas las figuras que a priori pueden deducirse de los principios lógicos instaurados por esos sistemas de parentesco o por esas mitologías, aun corriendo el riesgo de comprobar que no hay un sistema real que esté en contradicción o en ruptura con los sistemas posibles. Este procedimiento admite, en un primer tiempo, la exclusión del referente, aun cuando el sentido último del procedimiento sea retornar al referente para definir mejor sus propiedades.

Por su parte, la observación etnológica, en efecto, no puede separar los datos que registra de la identidad de los sujetos y de los objetos a los cuales ellos hacen referencia. Yo había tratado de mostrarlo en *Teoría de los poderes e ideología* con el ejemplo de la hechicería, que resulta particularmente probatorio a este respecto en la medida en que el fenómeno de la brujería sólo se aprehende por jirones y partiendo de enunciados: sospechas, advertencias, acusaciones, negaciones, confesiones. Los vocablos del lenguaje de la hechicería (ya sea que hagan referencia al poder del hechicero, ya sea que se refieran al "hechicero" mismo o a las instancias psíquicas que hace entrar en juego la agresión...) sólo tienen sentido en una situación dada. Nos encontramos pues típicamente ante un procedimiento de enunciación con empleo de pronombres personales de referentes variables. Pero existe una vinculación necesaria entre la persona del sujeto (primera, segunda o tercera persona) y el empleo de

las palabras (por ejemplo, entre los awa de Allada, el poder de agresión del hechicero, *wawi*, término neutro que designa la instancia psíquica capaz de atacar o de defender a la otra instancia que es *eẽ* o principio vital), una relación que está en función del tipo de enunciado (la sugestión, el consejo o la advertencia implican que, por prudencia o por discreción, se emplee una palabra en lugar de otra, *wawi*, en lugar de *ãwa*) y en función, naturalmente, de la calidad de los interlocutores (es imposible e inconcebible que cualquiera pueda acusar a cualquiera). En consecuencia, los únicos enunciados que tienen sentido son aquellos detrás de los cuales se puede colocar un nombre... o varios nombres. De ahí, por lo demás, el escaso interés que presentan, tal como a menudo se las expone en las monografías, las teorías generales de la acción maléfica, no porque sean falsas, sino porque necesariamente dejan escapar el resorte de la práctica y el discurso, el sentido de la relación de fuerza que sólo se aprehende en la acción misma.

Y esto parece también evidente en el caso que nos interesa aquí, el caso de los objetos instaurados por el rito político o religioso y sobre los cuales es bien claro que la cuestión de saber lo que ellos representan es inseparable de la cuestión de saber a quién y en qué representan algo; sin duda además no son los objetos susceptibles de ser aprehendidos fuera de las prácticas que los sitúan en su lugar dentro de los enunciados o de los actos que no resumen su razón de ser, pero en que los objetos ocupan un lugar central (como el verbo en la oración). Jakobson (como nos lo recuerdan Greimas y Courtès (pág. 311) al referirse al concepto de referente) identifica el referente con el contexto en su análisis de la estructura de la comunicación: ese contexto, necesario para la explicación del mensaje y comprensible para el destinatario, es "o bien verbal o bien susceptible de verbalización". El concepto de contexto es ciertamente esencial una vez transpuesto al análisis etnológico, pero por sí mismo resulta aún insuficiente.

Tomemos el ejemplo de un vudú ewe, típico de lo que los primeros misioneros y luego los blancos en general y hoy los

africanos mismos llaman "fetiches". El vudú lleva un nombre y en tal condición remite a varios tipos de historias: una historia mítica, mitológica, en la que el dios portador de ese nombre se sitúa en relación con otros dioses, por un lado, atendiendo a la genealogía y, por otro lado, a sus atributos específicos, que están ellos mismos vinculados generalmente con un referente natural (la serpiente pitón, el arco iris, el rayo, la ola del océano, etc.) o a varios referentes naturales, una historia más inmediata y más humana, que es la de su instalación o de su invención, historia íntimamente ligada a la de su sacerdote o sacerdotes del momento. La relación del vudú con su sacerdote no es una relación de representación, sino que se trata de una relación de dependencia recíproca; por lo menos se la presenta como tal tanto en el plano intelectual como en el plano de los hechos: se oye decir por ejemplo que este Hevieso es más fuerte o más débil que aquel otro (se sabe que las realizaciones de Hevieso, como las de todos los demás vudúes pueden ser múltiples en el conjunto de los grupos ewe o de cultura ewe, pero también en el seno de una misma aldea o de un mismo grupo de linaje). Este poder mayor o menor nos remite a las condiciones de la instalación (al saber y a la fuerza de quien instaló el vudú) y a las condiciones del vudú (al saber y a la fuerza de quien lo utiliza). Todo esto da ciertamente una existencia bastante material al vudú —materialidad que en parte explica el empleo del término "fetiche"—, pero no es esto lo que nos interesa ahora por el momento. Tengamos tan sólo en cuenta que el vudú tiene un referente natural (cósmico, geográfico y hasta meteorológico) y, hasta podría decirse, una relatividad humana que relativiza por eso el interés de su exégesis referencial (no hemos dicho ni comprendido gran cosa cuando declaramos: Dã es la serpiente pitón o el arco iris).

Avancemos un poco más por este camino. El vudú puede ser perfectamente objeto de un análisis del tipo durkheimiano. El vudú es vudú de un grupo. Lo simboliza: cierto número de individuos se reconocen en él y tienen en común el hecho de practicar su culto. El caso del vudú será sin duda un poco más complejo que el del tótem australiano (aun cuando

sepamos desde la crítica que hizo Lévi-Strauss a Elwin que es difícil pensar el totemismo como sistema), pero desde ese punto de vista no plantearía dificultades insuperables: en una misma aldea grupos distintos de fieles rinden culto a sus vudúes respectivos; pero cada individuo reconoce la legitimidad de los otros vudúes y puede rendirles homenaje; además todo individuo sabe que en algún momento podrá ser llamado por un vudú diferente de los de su linaje para que le rinda un culto especial. Esta unidad se expresa al sur de Togo aún hoy en la ceremonia de la piedra que reúne cada año alrededor de los altares del antiguo reino de Glidji a los fieles de un mismo panteón. En un sentido, pues, el vudú "representa" al grupo y puede afirmarse que el grupo se representa en el vudú.

Pero ese mismo vudú que representa, identifica y unifica a un grupo es también aquel cuya existencia introduce en el interior de ese grupo muchas distinciones. En efecto, en el seno del grupo hay quienes se ocupan de cuidar al dios y quienes son simples fieles. Los que se ocupan del dios, lo hacen en diversos conceptos. Los iniciados se distinguen de los no iniciados. La jerarquía de los dioses tiene una correspondencia en la jerarquía interna del colegio de los sacerdotes. Por supuesto, las oposiciones de sexo y de generación se ponen de relieve en ocasión del ejercicio del culto. En suma, el sistema de las diferencias sociales encuentra así la ocasión de expresarse y de manifestarse en las prácticas suscitadas y regidas por la presencia masiva y localizada de los vudúes. La situación resulta aun más clara cuando se presta atención al hecho de que en las estructuras políticas fuertes, como en la del reino de Abomey, hubo vudúes de Estado, vudúes estrictamente vinculados con la familia real. Le Hérissé distingue entre *tôvôdun* ("vudú del país") y *akovôdun* ("vudú de las tribus"); estos últimos se confunden a veces con los *hennuvôdun*, antepasados divinizados de los grupos —*hennu*— que se separaron de la tribu inicial. Le Hérissé describe muy bien esas diversas fórmulas (págs. 101 y siguientes) que ponen de manifiesto la importancia del contexto histórico y social en el que se realizan los cultos; trátase de un contexto migratorio en el que el concepto de

FACULTAD DE HUMANIDADES BIBLIOTECA Y HEMEROTECA

hennu (grupo separatista) se impone al de *ako* (grupo tribal inicial). La historia del reino de Abomey "comienza" con la migración de los aladahonu, antepasados de los futuros reyes, encabezados por los adja, los futuros *alada-sadonu*, "gentes de Allada y de Sado", que se separaron violentamente de sus padres en Sado: "En esas condiciones se preocuparon muy poco del fetiche de su tribu (*akovôdun*) y cifraron toda su fe en el fetiche Agasu, el fundador milagroso de su rama familiar, su *hennuvôdun*" (pág. 101). Una vez llegados a Allada sometieron a los autóctonos y "divinizaron" (este término pertenece a Le Hérissé) los manes del jefe que los había conducido desde Sado a Allada. El jefe los había ayudado a someter al *tôvôdun* local, Aida. Lo divinizaron pues con el nombre de Adjahuto, esto es, *Adja to hu Aïda*, "el padre de los adjas es más grande que Aida". Varias generaciones vivieron así en paz hasta que sobrevinieron diferencias, después de las cuales se separaron. Unos llegaron a la actual región de Porto Novo, otros a la región de Abomey. Estos últimos se instalaron en la meseta de Abomey, en Uaué: "Inmediatamente brindaron homenajes al vudú de ese lugar al cual sus descendientes, los miembros de la familia real, rinden todavía un culto público" (pág. 102). Posteriormente los pueblos dominados por Abomey debieron construir templos dedicados a Agasu, el fetiche de la familia real. "Pero los conquistadores, en cambio, como para sellar mejor su unión con los vencidos, admitieron los cultos de sus vudúes más importantes. Así fueron importados a Dahomey 'la serpiente buena' (Dangbe; quien lo hizo fue Agadja después de la conquista de Savi) y el 'trueno de Hevié' introducido por Tegbesu" (pág. 102). Además intervino el juego de las alianzas: la madre de Tegbesu, de origen adja, obtuvo la autorización de organizar el culto de Mawu y Lisa. Por lo demás, la importación de los fetiches creó a veces tensiones, por ejemplo entre Ghezo (octavo rey) y Glele (noveno rey), por un lado, y los sacerdotes de Sakpata, por otro (dios importado de los dassa durante el reinado de Agadja, cuarto rey).

Tenemos pues aquí un conjunto complejo de influencias en el que intervienen la familia real, la conquista, las alian-

zas matrimoniales, los pueblos sometidos, las epidemias (Sakpata es dios de la viruela), conjunto que traduce durante varios siglos orígenes diversos y una fuerte voluntad de unificación y consagra a la vez la constitución de jerarquías muy claras y de un universo de referencias común. Sigamos todavía un poco a Le Hérissé quien distingue cuatro categorías de sacerdotes; el *vodunon*, sacerdote propiamente dicho, el *nunso* (portador), los *vodunsi* (fieles iniciados), el *vodunlegbanon* (sacerdote del Legba del vudú). "En el territorio de Abomey sólo hay un *vodunon* por cada uno de los fetiches, cuyo culto fue introducido por los reyes, quienes fueron los que hicieron antes la elección. Por lo demás, esos fetiches son los más poderosos y con su institución se bosqueja un culto nacional" (pág. 130). En cuanto a los vudúes de las familias, hay tantos *vodunon* como ramas de familias: el sacerdocio es hereditario según el orden de primogenitura, pero cualquiera puede llegar a ser *vodunsi*, aun un extranjero, siempre que no exista una prohibición expresa: "Así, los reyes prohibieron a sus hijos que se hicieran *vodunsi*, autorizaron a sus nietos a entregarse únicamente al culto de Lensuhué y dejaron que sus bisnietos tuvieran la libertad de entrar en cualquier colegio de fetiches". La estructura política fuerte se apoya pues mucho en el aspecto doblemente simbólico del vudú. El vudú representa, identifica, unifica y, en el interior de lo que unifica, distingue y discrimina.

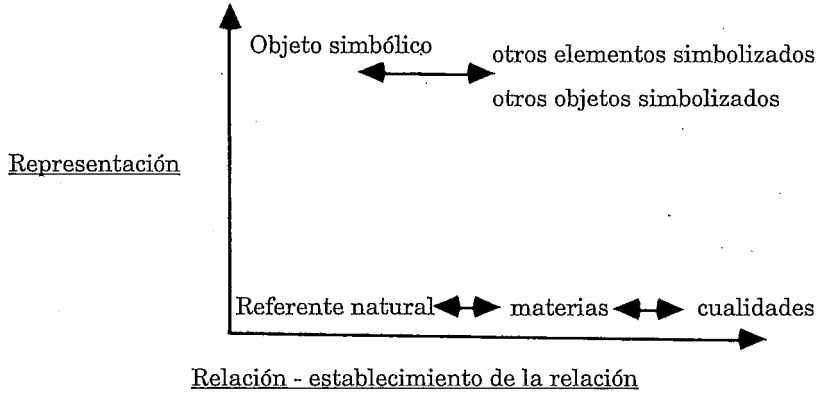
Emplearemos aquí el término símbolo para designar toda realidad capaz de desempeñar simultáneamente este doble papel de representación y de establecimiento de una relación (la expresión establecimiento de una relación no corresponde a una ecuación o a una simple relación, sino que indica una distinción/conexión que no excluye la dominación, la inclusión, la implicación...). Podemos decir en primer lugar que el vudú simboliza a un grupo porque a la vez lo representa y lo ordena. Trátase pues de una acepción diferente de la que considera De Saussure (una magnitud que, en un contexto sociocultural dado, únicamente es susceptible de una sola interpretación: por ejemplo, la balanza como símbolo de la justicia). Sin embargo, no se puede percibir plena-

BIBLIOTECA

mente la condición del objeto simbólico si se contenta uno con observar lo que parte de él, aquello que parece regir (en general los ritos regulares); es menester prestar atención al lugar que ocupa el objeto simbólico en el tratamiento de los sucesos contingentes. Por lo demás, ese lugar le está oficialmente reconocido, puesto que algunos de esos objetos tienen "funciones" especializadas que sólo se realizan de vez en cuando y que pueden interesar únicamente a individuos aislados o a familias reducidas.

Debemos precisar todavía lo que hay que entender cuando se habla de "representación" y especialmente de representación mediante el símbolo. En primer lugar, el empleo del término símbolo nos lleva a dos planos: el plano de la lógica "natural" y el de la lógica "social", dos planos que se construyen, cada uno por su parte, en función de dos ejes, el eje de la representación propiamente dicha y el eje de la relación o del establecimiento de la relación.

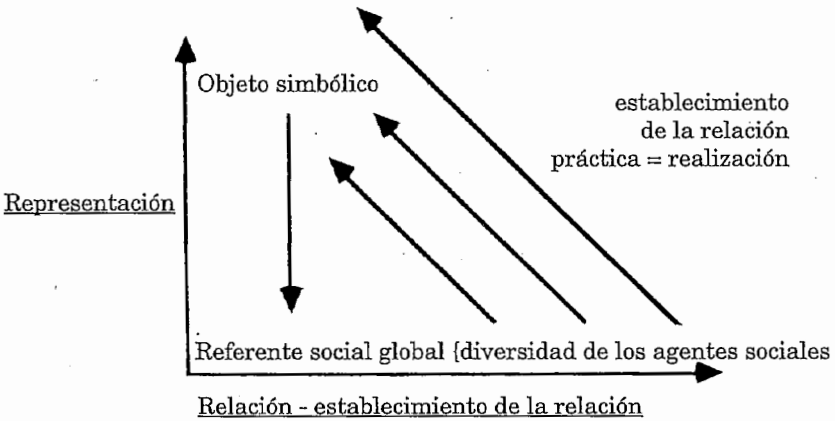
Todo símbolo no remite inmediatamente a un referente natural sino que lo hace a la materia de que éste está hecho y a la cual el referente no se reduce. Por ejemplo, los *regalia*, los diversos emblemas de la realeza, no son tan directos como los dioses vudúes que están asimilados a elementos naturales como el rayo o el arco iris. Pero todos los símbolos



Cuadro 1: Plano de la lógica "natural".

tienen relaciones de implicación, de exclusión, de compatibilidad o de incompatibilidad con otros elementos naturales o simbólicos. Los elementos "naturales" (aceite, alcohol...) y las cualidades inherentes a ellos (color, temperatura...) también están simbolizados por el hecho de estar representados, positiva o negativamente, en el dispositivo simbólico. Por ejemplo, un determinado vudú particular acepta el aceite rojo pero no el aceite blanco (el aceite de palma, pero no el de palmito), acepta el alcohol, pero no el tabaco, acepta las plantas llamadas frías, pero no las llamadas calientes. Hasta se puede definir a un vudú por el conjunto de sustancias que acepta o que le están prescritas y las sustancias que le están prohibidas. Pero es frecuente además que un símbolo esté vinculado con otros objetos simbólicos que hacen ellos mismos referencia a otros objetos naturales, de suerte que un dios, cuando se trata de un dios, está vinculado por filiación o por alianza (en la mitología y en la práctica ritual) con otras figuras divinas, ellas mismas identificadas con objetos simbólicos que ulteriormente hacen referencia a objetos naturales.

Si pasamos al plano de la lógica social, siempre dentro de estas consideraciones preliminares, comprobamos que la relación del símbolo con su referente se complica.



Cuadro 2: Plano de la lógica "social".

DE HUMANIDADES
BIBLIOTECA

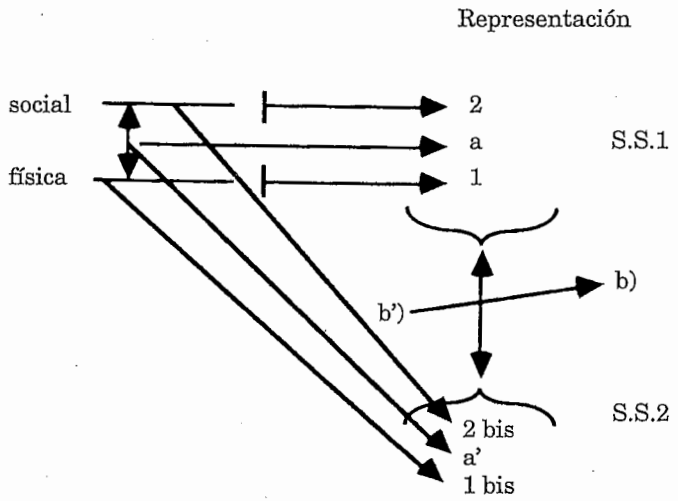
Si el símbolo simboliza en efecto al grupo, éste expresa su jerarquía interna en su manera de tratar el símbolo. Se puede deducir lo social de lo simbólico, pero lo simbólico pone en juego la diversidad de lo social (aunque sólo sea porque siempre es objeto de un modo de empleo). Lo simbólico representa pues y ordena, pero hay que agregar que sólo se pasa de lo social a lo simbólico por la práctica, es decir, por la realización de la diversidad de lo social. En otras palabras, los agentes sociales tienen relaciones distintas con el objeto simbólico (los agentes sociales son por ejemplo fieles a un título o a otro título de un vudú determinado, son sacerdotes o no lo son, son iniciados o no lo son, son extraños o no a la familia que dirige el culto) pero es a través del objeto simbólico, por su *mediación*, como dichos agentes tienen una relación intelectual y práctica con la unidad del grupo. El objeto simbólico es pues aquello en virtud de lo cual las prácticas diversificadas de los agentes sociales (que corresponden a las diferencias de su condición respecto de ese objeto) son, de todas maneras concebibles y concebidas como coherentes. Todo objeto simbólico es instrumento de comunicación, medio de comunicación, pero toda comunicación está orientada y sólo se efectúa al término de una práctica social.

Sin duda, es posible formular aún un poco más explícitamente la naturaleza de la relación que los diversos agentes sociales mantienen con el objeto simbólico, el cual les obliga a vivir su diversidad, agentes sociales que sin embargo no dejan de concebir su propia unidad. Me parece que esta explicación debería invitarnos a rectificar un tanto la hipótesis de un doble plano de la lógica simbólica. En efecto, los agentes sociales son hombres, seres naturales y seres sociales. En su condición de seres naturales, corresponden por una parte a la lógica simbólica de la naturaleza (en la exacta medida en que la lógica simbólica, en virtud de su doble juego de representaciones y de relaciones integra elementos naturales —materias y cualidades— que entran especialmente en la composición y los atributos del vudú o en las prescripciones y prohibiciones particulares de su culto). Piénsese aquí en todos esos trabajos que muestran la importancia que

tienen series de oposiciones binarias (caliente-frío, seco-húmedo, etc.) en la representación del cuerpo, en las prohibiciones, en la relación de los sexos. En su condición de seres sociales, los hombres, en colaboración con otros seres humanos (el término colaboración no excluye aquí ni la idea de autoridad ni la de dependencia) se entregan a las actividades familiares, económicas, políticas, religiosas que definen la vida social. Desde este punto de vista, los hombres se sitúan en el conjunto de los sistemas que componen el orden social e imponen a cada individuo cierto tipo de relación con los demás, en función de los rangos que poseen. Son esos sistemas de los que Lévi-Strauss escribió en su "Introducción a la obra de Marcel Mauss" y de los cuales dijo que eran todos sistemas simbólicos, lo cual corresponde bien, en cierto sentido, a la significación que damos aquí al término, pues el calificativo puede extenderse del objeto simbólico al sistema simbólico, donde manifiesta el mismo efecto de identificación/distinción.

Lévi-Strauss, al hablar, no de la sociedad, sino de la cultura, dice (pág. XIX): "Toda cultura puede considerarse como un conjunto de sistemas simbólicos, en cuyo primer plano se sitúan el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia, la religión. Todos esos sistemas apuntan a expresar ciertos aspectos de la realidad física y de la realidad social y más aún a expresar las relaciones que esos dos tipos de realidad mantienen entre sí y las relaciones que los sistemas simbólicos mismos guardan los unos con los otros".

Un sistema simbólico es pues la representación o la expresión de dos tipos de realidad (realidad social y realidad física) y de dos tipos de relaciones (entre realidades y entre sistemas simbólicos).[1] Aquí Lévi-Strauss se manifiesta más cerca de lo que podría creerse del lenguaje marxista de las instancias, pues abre de esta manera el camino a dos tipos de investigaciones: las investigaciones relativas a las relaciones de lo real (lo físico y lo social) con lo simbólico y las investigaciones referentes a las relaciones recíprocas de los diferentes sistemas simbólicos.



S.S.1: sistema simbólico 1

1: representación de la realidad física

2: representación de la realidad social

a: representación de la relación ( ) entre realidad física y realidad social

b: representación de la relación entre S.S.1 y S.S.2

S.S.2: sistema simbólico 2

1 bis: representación de la realidad física (en S.S.2)

2 bis: representación de la realidad social (en S.S.2)

a': representación de la relación entre realidad física y realidad social (en S.S.2)

b': representación de la relación entre S.S.2 y S.S.1

Cuadro 3

Lévi-Strauss también observa que la expresión total y recíproca de los sistemas simbólicos entre sí, lo cual constituiría la perfección, nunca se alcanza, y no se alcanza por razones de orden histórico (a causa de los contactos de los elementos tomados en préstamo, de los ritmos de evolución propios de cada sistema) y a causa de razones intrínsecas (cada sistema tiene sus símbolos propios, según explica Lévi-

Strauss, símbolos que no tienen un equivalente estricto en el otro sistema). De manera que no hay, para decirlo en otras palabras, una "conversión" mecánica posible de un sistema al otro. El conjunto de los dioses de Benín corresponde ciertamente a esta distinción de sistemas. Cada dios o cada familia de dioses tiene "funciones" distintas (políticas, meteorológicas, terapéuticas, comerciales, guerreras...) y los iniciados en el culto de cada vudú debían hacer el aprendizaje de una lengua que era propia de ese vudú y no podía ser comprendida por los no iniciados ni aprendida por éstos. El carácter específico de cada lengua garantizaba la autonomía de cada sistema y la singularidad de cada culto. El hecho de que varias de esas lenguas se hayan olvidado hoy y que muchos vudúes (y por lo tanto, muchos grupos de iniciados) hablen la misma lengua revela indiscutiblemente una "desfuncionalización" de los dioses en un mundo que se escapa parcialmente a su dominación y muestra una conexión menor entre el sistema general y el conjunto de las prácticas sociales y políticas. Hoy los vudúes, y esto es evidente, tienen que ver más con la vida privada; pero cada vida privada, por su parte, practica los "sistemas simbólicos" de que habla Lévi-Strauss.

En efecto, según observa Lévi-Strauss, únicamente en la vida social parece realizarse la construcción de una estructura simbólica que se ofrece igualmente a todos los miembros de la sociedad. De ahí esta paradoja inherente a la vida social y que alcanza a todos los individuos, paradoja cuyos términos se toman explícitamente de Lacan: "... propiamente es aquel a quien llamamos sano de espíritu el que se aliena, puesto que es consciente de existir en un mundo que puede definirse solamente por la relación de mí mismo y de los demás" (pág. xx). Como la vida social incluye tanto las relaciones económicas como las relaciones matrimoniales, el lenguaje, puede plantearse pues la cuestión como aquella de saber cuál es el tipo de coherencia y, literalmente, cuál es la naturaleza de orden simbólico con la que se identifica una vida social que, por definición, comprende el conjunto de los sistemas simbólicos tales como los define inicialmente Lévi-Strauss.

BIBLIOTECA

En la "Introducción a la obra de Marcel Mauss", Lévi-Strauss se interesa menos por este aspecto de las cosas que por las personalidades y los personajes particulares, como el personaje del chamán, personalidades que logran realizar, según las modalidades admitidas por su sociedad, componendas o síntesis (irrealizables en el plano colectivo) entre sistemas simbólicos irreductibles los unos a los otros. En otras palabras, Lévi-Strauss se empeña en discernir en aquello que desde el exterior podría parecer derivar del desorden mental, los efectos de cortocircuito que, a su manera, hablan de la relación entre sistemas simbólicos.

Vale la pena que nos detengamos un instante a considerar este punto. Cada actor social conjuga a su manera los diversos sistemas simbólicos (el actor social habla, trabaja, toma mujer, tiene hijos, se dedica a actividades del culto), pero conjuga esos sistemas de manera discreta y sucesiva, aun cuando sienta que "todo se mantiene y sostiene". La regla social acentúa por lo demás esta necesidad al proscribir o al impedir ciertos momentos y ciertos lugares en el caso de ciertas actividades: la totalidad simbólica se despliega concretamente en el tiempo y el espacio. Quisiéramos considerar principalmente este eslabonamieto de las prácticas para aprehender la lógica general, inseparable sin duda de la lógica que cada uno de los actores sociales descubre por su cuenta. El término "eslabonamiento" se hace eco de la expresión de Lévi-Strauss ("...propiamente es aquel a quien llamamos sano de espíritu el que se aliena...").

Pero los personajes del chamán o del poseído, colocados fuera de los sistemas o colocados entre sistemas y llamados por el grupo a "configurar ciertas formas de componenda irrealizables en el plano colectivo" (pág. xx) nos interesan igualmente para nuestro fin. Esos personajes, en efecto, están encargados de leer o de decir lo que cada uno de los demás no puede ver, pero leen o dicen aquello de que cada uno tiene la intuición y más aún la certeza anclada en la herencia cultural. Esos personajes tienen la vocación de orientar y hasta de quitar obstáculos a las prácticas porque poseen una mirada excepcionalmente clara. Bien se conoce

la importancia que tiene la palabra "clarividente" (*clairvoyant*) en el francés que se habla en Africa y más ampliamente, la importancia del tema de la clarividencia, de la mirada penetrante que es una condición y una expresión de fuerza.

Ocurre sin embargo que la importancia de este tema se comprende en función de una oposición entre mundo visible y mundo invisible, oposición que en realidad es muy extraña al conjunto de los modos de interpretación de la realidad vigentes en las culturas paganas. Si todo pide interpretación, desde el malestar pasajero o insistente del cuerpo hasta la sequía prolongada, pasando por el descubrimiento de una piedra o la comprobación de una semejanza entre un niño y su abuelo, ello se debe a que "todo es signo". Si existe lo invisible, se trata de algo invisible que todos se preocupan de descifrar, aun recurriendo en caso necesario a quien tenga mejor vista. La oposición de lo visible y lo invisible no parece más pertinente que la oposición de lo natural y lo sobrenatural para explicar un universo esencialmente no dualista, incesantemente vigilado (como lo es el cielo por nuestro radar) por los aparatos de la adivinación, de la consulta y del diagnóstico, universo en el que los rastros se multiplican y en el que las pistas pueden mezclarse, pero universo de una opacidad siempre relativa. Esta opacidad, si prestamos atención a los discursos de quienes saben ver, ¿no es acaso precisamente la que impide ver con transparencia sistemas simbólicos de los cuales sin embargo sabemos muy bien que no dejan de tener relaciones los unos con los otros? El clarividente que descifra en el cuerpo del enfermo los signos de una agresión y una tensión familiar atribuibles a un conflicto económico, el sacerdote de este o aquel vudú cuando interpreta el malestar de una mujer como la llamada de un dios a que le dedique algunos años bajo el control de sus padres y a expensas de su marido, ponen en relación en un solo enunciado (principalmente en la forma de un nexo de causa y efecto) elementos que corresponden a sistemas simbólicos diferentes. Más exactamente, esos hombres ven en una manifestación que es signo un efecto de transparencia que continúa siendo opaco para los demás y el discurso del

sacerdote sólo revela la profundidad de la manifestación desplegándola en el tiempo, es decir, etimológicamente, explicándola. El dios al cual se recurre es entonces el mediador que les permite pasar de un sistema a otro, traducir un sistema en el lenguaje de otro.

Es pues necesario captar simultáneamente el conjunto de los sistemas simbólicos para ordenar los eslabonamientos de la práctica expresados por los objetos complejos que señalizan el espacio africano y sirven de relevo o de recurso a todos los especialistas de la visión clara: fetiches y dioses. Todo es cuestión de vocabulario; dioses y objetos, dioses objetos que simbolizan la relación, el viaje, el paso, y materializan la identidad, los caminos, las fronteras.

Hemos visto que Lévi-Strauss en su definición de los sistemas simbólicos dividía la realidad física y la realidad social, cuyos sistemas expresarían la relación. Desde el momento en que existe un sistema simbólico, la realidad social y la realidad física se conciben sin embargo en términos análogos o idénticos: propiamente no están la una en relación con la otra, sino que, así como las perciben los hombres de una cultura dada, para quienes la condición de todo pensamiento es que la naturaleza sea socializada y que la sociedad sea natural, ambas realidades constituyen una misma realidad simbólica.

Más que de una lógica simbólica de la naturaleza y de una lógica simbólica de lo social, convendría entonces hablar de una lógica simbólica aplicada alternativa o simultáneamente a interpretar la naturaleza y a considerar lo social. Aquí las dificultades del observador son inherentes al objeto que observa y que lo condenan a un lenguaje doble y hasta dos veces doble, pues, si ese lenguaje hace referencia a la vez al mundo natural y al mundo social, evoca uno mediante el otro y viceversa: al hablar de símbolo con referente natural designamos a la vez la materialidad del objeto divino y la lógica de lo viviente que ordena y gobierna la vida social; al hablar de símbolo con referente social designamos ante todo el carácter a priori, ya constituido e instituido, de los sistemas que reifican o naturalizan lo social, carácter que Lévi-

Strauss, al inaugurar el procedimiento antifuncionalista en antropología, considera como una propiedad esencial de lo simbólico que siempre es anterior a lo individual y a lo social. En cuanto al objeto simbólico, éste es único, pero posee, une y condensa las dos dimensiones que el lenguaje del observador está obligado a distinguir.

Los dioses objetos comparten con los sistemas simbólicos la circunstancia de hacerse cargo de los hombres aún antes de que éstos cobren conciencia de ellos y aun si la relación de los hombres con el dios o con los dioses evoluciona durante la vida para terminar sólo con la muerte. Esos dioses objetos funcionan como operadores intelectuales para pasar de un sistema a otro, tanto en el dominio de la especulación intelectual y de la visión sincrónica (que es lo propio del clarividente) como en el dominio de la práctica social, puesto que gobiernan el acceso a las casas, a las plazas, a los mercados, a los caminos y a las aldeas. O de manera más general, el acceso de unos lugares a otros.

Pero esos dioses son ante todo forma y materia, conjunto de sustancias tomadas de la naturaleza y son imagen, a menudo alusiva al cuerpo humano o metonímica del cuerpo humano. Son a la vez cuerpo y objeto, vida y materia: son imagen y por eso se concibe la relación con los dioses y con los seres humanos. Y son materia bruta, tierra indistinta, impensable. Esta tensión misma los constituye en objetos problemáticos, sobrecargados de comentarios y de exégesis, objetos de narraciones, de fragmentos de mitos, objetos problemáticos como el cuerpo cuya imagen parecen reproducir.

Nota

1. Al mirar el primer cuadro, hay que imaginar que la representación de S.S.1 debe complicarse si se añaden sus relaciones con S.S.3, S.S.4, etc.

FACULTAD DE HUMANIDADES
BIBLIOTECA Y HEMEROTECA
U.N.S.C.

3

El cuerpo

Dioses a imagen del hombre; desde un triple punto de vista esto es cierto en la mayor parte de los dioses del Golfo de Benín. Las narraciones que tienen que ver con estos dioses les dibujan una silueta humana, aun cuando también los vinculen con otros elementos de la naturaleza. Su representación material toma elementos del cuerpo humano (ya sea que ponga de manifiesto una cabeza de ojos exorbitados, ya sea que represente un busto macizo o atributos sexuales impresionantes). En fin, el cuerpo de cada fiel, a lo largo de todos los años de iniciación, lleva la marca de su dios: vestido con un uniforme identificable al primer vistazo, en ocasión de fiestas, el iniciado baila las danzas del dios, a intervalos regulares se deja "tomar", "poseer" por él y, al correr los años, habla la lengua del dios y respeta sus prohibiciones alimentarias, de suerte que a los ojos del espectador exterior, el hombre constituye una imagen del propio dios y, por momentos, una de sus encarnaciones.

El dios objeto se presenta como un cuerpo, aun cuando no pueda llamarse realmente antropomórfico. En primer lugar es un ser sexuado, aun cuando su carácter divino se expresa a veces por la ambivalencia sexual. En segundo lugar, es menester alimentarlo. Lo mismo que un hombre, en este aspecto tiene prohibiciones y preferencias. En tercer lugar, se reproduce, por más que las leyes de su reproducción sean algún tanto particulares y necesiten de la intervención de un sacerdote que conoce la fórmula correspondiente pero

que en todo caso debe sacar algo de la sustancia de un primer vudú para constituir la del segundo. El dios se reproduce a medida que los hombres mueren. En la representación que se hacían del dios los yoruba, los fon y los ewe, el hombre al morir liberaba varios elementos de los cuales sólo uno (el *jɔtɔ*) se reencarnaba según la línea agnaticia: lo que buscaban los adivinos en el nacimiento de un niño recién nacido era un rasgo atávico, no la integridad de una persona reencarnada. La reproducción de los dioses (de los dioses objetos, no de los personajes primordiales de quienes los mitos y narraciones nos cuentan los amores) se acerca más a la reproducción de los antepasados que a la reproducción sexuada. Simplemente el dios, como portador de un nombre (Hevieso, Sakpata, Dã) se reproduce en el espacio y no, como el antepasado, en el tiempo y en el intervalo de dos o tres generaciones. El rey yoruba de quien se dice que debía comer un trozo del hígado del rey al cual sucedía, combinaba los dos modos de reproducción. Hay que agregar, desde el momento en que hablamos de antepasados y de muertos, que muchos dioses son indiscutiblemente antepasados y que los dioses (en su condición de objetos) pueden morir.

Para que mueran los dioses basta con hacerles sufrir hambre (pero ellos no dejan de llamar la atención de quienes los descuidan al hacer que enfermen), con provocarlos (imponiéndoles alimentos y bebidas que les están prohibidos) o con destruirlos después de haberlos desenterrado. Los dioses y los cadáveres de los reyes son, por parte de los pueblos vencidos, objeto de los mismos cuidados, de los mismos temores y de las mismas angustias, ¿cómo protegerlos de la profanación y de la destrucción? Asimismo, si nos atenemos a una serie de crónicas regias y de mitos de fundación, comprobamos que reyes y dioses son una misma cosa. El cuerpo del dios es, en no pocos casos, el cadáver del rey y en consecuencia tiene tanto sentido preguntarse en qué los dioses son regios como preguntarse acerca de los atributos del rey divino. Hemos visto que, en la narración de fundación del reino de Abomey, el dios Adjahuto "salió" del jefe que había conducido la victoriosa migración desde Sado hasta

Allada. Cuando los primeros etnógrafos dicen que un jefe o un rey fue "divinizado" no expresan bien la realidad de un proceso sobre el cual tenemos muchas razones para pensar que fue un proceso análogo al que permite reproducir materialmente a ciertos vudúes y permite concebir, no en términos contradictorios, su unicidad y su multiplicidad o, también análogo a ese proceso según el cual se imagina en acción el sistema de las reproducciones parciales que, por intermedio del *jɔtɔ* constituyen en los hombres la armazón de las líneas agnaticias y especialmente de las dinastías reales. Luego volveremos a considerar el caso de Legba, divinidad muy original, pero también la más difundida del panteón yoruba, fon y ewe (cada hombre, pero también cada dios tiene su *Legba*, o varios *Legba*, siendo así que Legba, dios singular, posee atributos particulares y es objeto, en las narraciones míticas, de anécdotas que lo hacen inconfundiblemente un personaje único en su género); resulta muy notable que en ciertas versiones de los mitos de fundación, se lo considera como el primer rey yoruba de Keta, fundador del linaje.

En su análisis de la realeza de Abomey, Le Hérissé cita varios ejemplos de ese proceso por el que se pasa de la realeza a la divinidad. A propósito de los fetiches que responden al nombre de Lensuhué, este autor sugiere la hipótesis de que los príncipes de la dinastía no podían admitir que su "alma" (*yé*) recibiera simplemente después de su muerte los mismos sacrificios conmemorativos que las *yé* de los otros miembros de Dahomey: "... el alma se convierte en un fetiche que se llamó el Lensuhué y tomó su parte del culto que los reyes hicieron públicamente a todos sus antepasados encontrados en el más allá como Lensuhué" (pág. 120). La unidad y multiplicidad de los dioses (Lensuhué es a la vez el nombre de un personaje divino bien definido y de una pluralidad de "fetiches" reales) se define así por la imagen de la dinastía real cuya descendencia es numerosa y cuya identidad es singular. Ocurre que los informadores vacilan sobre la condición exacta del antepasado que precedió al dios. Le Hérissé observa así que, según algunos, la creencia en los Lensuhué es general en el reino de Dahomey: "En este caso habría que

admitir que el culto de los muertos y el culto rendido a los Lensuhué se confunden y que las almas (*yé*) de los difuntos, cualesquiera que sean, se convierten en fetiches (vudúes)" (pág.120, n. 1). Lo cierto es que en todos los casos, la cuestión de los antepasados aparece como anterior a la cuestión de la divinidad, condición de ésta, y que el mundo de los reyes y el mundo de los dioses parecen particularmente imbricados. Algunos nacimientos notables de la dinastía real se interpretan así como nacimientos divinos y resulta interesante observar sobre este particular cómo la categoría de los objetos naturales, las categorías animales y las de la monstruosidad se integran en el simbolismo regio. Por ejemplo, los *tohosu* son a la vez enanos legendarios que merodean tradicionalmente por las fuentes y las lagunas, y los hijos monstruosos que nacen a veces en una familia y deben ser llevados lo más pronto posible a la laguna de donde se considera que proceden son objeto de sacrificios en ese lugar. Pero esos nacimientos son más particularmente regios y los *tohosu* son fetiches reales, objetos de un culto especial en la corte de Abomey. Le Hérissé informa así sobre el origen de este culto: "Tegbesu... recordó que una de sus mujeres había dado a luz a un niño semejante a un buitre que se había volado para posarse luego a cierta distancia de Adankpodji...; recordó asimismo que ese buitre había sido recubierto por un conjunto de termitas apenas tocó el suelo. Entonces el rey de Dahomey comprendió que su mujer había dado a luz a un *tohosu*, quien había designado él mismo el lugar en que deseaba tener un templo... El Destino (*Fa*) habló a su vez; hizo saber a Tegbesu que sus antepasados también habían engendrado *tohosus*..." (pág. 122). A partir de entonces se estableció la costumbre de que cada rey instituyera un *tohosu* "ya fuera a fin de impedir que los monstruos se encarnaran en el seno de sus mujeres, ya fuera porque en realidad un monstruo les había nacido en su familia" (pág. 122).

Todos estos ejemplos indican una relación estrecha, por un lado, entre el cuerpo de los dioses y el cuerpo de los hombres, especialmente de los reyes y, por otro lado, entre cuerpo y objeto. Más precisamente, el cuerpo como expresión

del poder y de la realeza (y por cierto de la divinidad) puede ser objeto alternativa o simultáneamente de un doble tratamiento. O bien se lo concibe como un cuerpo que trasciende sus propias fronteras (capaz de existir en varios ejemplares o de reproducirse idénticamente partiendo de uno de sus componentes) o bien se lo concibe como un casi objeto, asignado a fronteras precisas, y tanto más poderoso cuanto más tiende a confundirse con la materialidad del espacio en cuyo interior está circunscrita su presencia.

En Africa occidental ciertos dispositivos reales hacen resaltar estas dos posibilidades pues asignan un papel particular a ciertos objetos y dan una doble condición (de cuerpo y de objeto) a la persona de ciertos esclavos. En el reino agni de Sanwi, del cual un estudio reciente de Henriette Diabaté nos describe minuciosamente el funcionamiento ritual, vemos así los dos procedimientos: transgresión de las fronteras y asignación a las fronteras. En el caso de la transgresión de las fronteras, el cuerpo del rey puede desdoblarse. Como el cuerpo de cualquiera, el del rey, colocado en el interior de una piel que tiene el valor de frontera (*awun nnan*), está animado por dos principios: el *wawe* (que es a la vez la fuerza, la sombra y eventualmente el "doble" o la influencia exterior del cuerpo) y el *ɛkala* más pegado al cuerpo que el *wawe*, que únicamente los hombres poseen (siendo así que los animales tienen un *wawe*). El *ɛkala* define la identidad más individual de los hombres: el *kalada*, que es el nombre determinado por el día de nacimiento y da a un individuo (en realidad a su *ɛkala*) el signo distintivo de su personalidad. La noción de *ɛkala* (equivalente al concepto *kra* ashanti) remite sin embargo a una concepción plural de la personalidad: cada cual debe hacer dones y sacrificios a su *ɛkala* y respetar sus prohibiciones. Un hombre rico puede dedicar un esclavo a su *ɛkala*, pero al hacerlo transfiere en ese esclavo algo del apego que él mismo experimenta por su *ɛkala*: hace otra persona de él mismo, le da su *kalada* y le regala un collar (*taliɛ*) que se convierte en la morada del *ɛkala* de su amo. La transferencia se cumple totalmente en el caso del rito real: todo rey (*belemgbin*) debe tener un esclavo *ɛkala* cuyo *taliɛ* es la

morada del *ɛkala* real. El esclavo *ɛkala* se mantiene siempre en las proximidades del rey, le lleva su asiento (que, como veremos, no es un objeto indiferente) y es, según se dice "las manos y los pies del *belemgbin*". El soberano se descarga en ese esclavo de sus obligaciones respecto de su propio *ɛkala* y de sus antepasados; el esclavo *ɛkala* es quien lleva los objetos y emblemas reales. El esclavo *ɛkala* es al mismo tiempo el escudo del rey; todo aquello que lo apunta y lo amenaza debe alcanzar primero al esclavo y, si éste fracasa, si el rey muere (todo un aparato ritual niega durante un tiempo la realidad de esa muerte), lógicamente lo seguirá en la muerte. El cuerpo del rey, en este sistema matrilineal no es simplemente doble, pues una hermana o una prima uterina del rey (la *balahinma*) asegura, con otro hombre diferente del rey, la descendencia real. Los tres (el rey, su esclavo *ɛkala* y su "hermana" *balahinma*) bailan de vez en cuando una danza en el patio del palacio real, una danza que les es particular y cuyas figuras hacen resaltar la pluralidad del cuerpo soberano: pues un rey agni no sería nada sin el *ɛkala* y la *balahinma*.

Que el cuerpo soberano es plural y no puede asignarse a las fronteras de un simple cuerpo humano individual es algo que manifiesta la institución de la realeza africana al disociar la cuestión de la sucesión y la cuestión de la alianza. En el reino de Abomey, el rey podía casarse con mujeres del clan real, especialmente una semihermana agnaticia, pero los hijos surgidos de esas uniones no podían pretender la sucesión del trono. El príncipe heredero sólo podía ser el hijo de una mujer extraña al clan real. La pareja real (el rey y su semihermana), pareja análoga a la de ciertos reinos del Africa oriental, encarna la dinastía, símbolo de la permanencia de la realeza, pero no es medio de su reproducción. En los reinos agni y ashanti la fórmula se invierte: los hijos del rey polígamo no tienen ninguna parte en la sucesión dinástica y la "reina madre" (hermana, sobrina uterina o prima uterina del rey) elige libremente a sus compañeros sexuales y echa al mundo a sucesores potenciales de la dignidad regia. En todos los casos el cuerpo soberano es plural por multiplicación (y no

sencillamente por división, como el cuerpo humano ordinario en el que se concentra una pluralidad de componentes): el doble esclavo, la mujer hermana o la hermana reproductora son otras tantas expresiones del carácter irreductible a una figura singular. Esta pluralidad aproxima el cuerpo soberano al cuerpo del dios único y múltiple.

En cuanto a la asignación a fronteras, ella corresponde, como veremos luego, a la inmovilidad forzada del rey, al carácter compulsivo de su obligación de residencia. Pero esa asignación ante todo (y el ejemplo agni es en este aspecto muy claro) pasa por la asimilación del principio y del cuerpo soberanos a un objeto ulteriormente definido como un semidios. La transferencia del rey objeto al objeto dios se realiza en virtud de la negación ritual de la muerte del cuerpo soberano. El reino agni nos propone dos modalidades de esta cuestión. A la muerte del rey, su cadáver se transforma progresivamente en objeto de lujo; especialistas lo tratan para que pueda estar expuesto durante unos quince días; se lo lava, se lo unta con mantequilla de *karité*, se lo raya con rasgos de caolín, se lo recubre de oro. El rey nunca fue tan temible como a partir del momento en que realiza plenamente las virtualidades del rito real que tendían a inmovilizarlo, a conferirle el carácter macizo y silencioso de un objeto natural. Tradicionalmente el cadáver del rey descansaba sobre el cuerpo de una o varias de sus esposas destinadas a seguirlo a la tumba; una esclava colocada frente a la cabaña regia donde se exponía el cuerpo servía como grada a quienes iban a verlo hasta que sobreviniera el momento de la muerte. Los especialistas del cadáver real eran los verdugos del rey, los *adunmunfue*, que en vida del monarca ejecutaban sus sentencias y que desde el momento de su muerte masacraban a un gran número de esclavos, las "víctimas del dolor" muertas "para mostrar el poder del rey".

Pero ya el rey y su fuerza vital (*tunmin*) están en el asiento real (*bia*) que, en la familia real, así como en las demás familias, se transmite por línea materna. El *bia*, asiento de linaje, está definido, nos dice Henriette Diabaté, como "la envoltura material en la que está transferido el

espíritu del difunto". Ese "espíritu" no es en realidad más que una de las realizaciones del *tunmin*, la fuerza del asiento y del linaje, que cada hazaña de un hombre vivo autentica y refuerza, pero que es asimismo hazaña de los antepasados. Como la fuerza de los dioses, la fuerza de cada asiento es variable y está en función de aquel que la ejerce. Como la de los dioses, esa fuerza puede transferirse de un objeto a otro; como los asientos de madera se deterioran rápidamente, esas operaciones de transferencia son necesarias a intervalos regulares; se quema entonces el viejo asiento, después de haberle sacrificado un carnero, y se recubre el nuevo asiento con una pasta compuesta de cenizas del viejo asiento, de sangre de carnero y bebidas ofrecidas en ofrenda; sólo falta entonces invocar a los antepasados que en adelante estarán presentes en el nuevo asiento. El sacrificio hecho a los asientos, a los *bia*, estaba confiado a un sacerdote particular en el reino agni de Sanwi; sus oraciones e invocaciones ("Hoy vamos a dar de beber y comer a nuestros antepasados, a nuestros *bia*") atestiguan ciertamente la identificación de los asientos con los antepasados y la identificación de los antepasados con objetos de culto muy próximos a los dioses cuyos mitos nos dicen que primero fueron hombres y reyes.

Entre el cuerpo de los hombres y el cuerpo de los dioses, entre el cuerpo y el objeto, entre el objeto y el esclavo, entre el esclavo y el rey, entre el antepasado y el dios, las transferencias son pues incesantes. La actividad ritual trata incansablemente de pensar en términos de continuidad la cosa y el ser, el dios y el hombre, el muerto y el vivo. Pero el punto de partida es siempre el cuerpo humano mismo, cuyas características y cuyos enigmas pesan en la constitución de todos los sistemas simbólicos.

Desde la aparición del lenguaje, nos dice Lévi-Strauss en la "Introducción a la obra de Marcel Mauss", fue necesario que el universo fuera signo; desde la aparición del lenguaje, es decir mucho antes de que las aptitudes del conocimiento pudieran responder a la exigencia de sentido. El universo es signo, pues, y admitiremos con Lévi-Strauss que el sentido de esos signos se debió incialmente a una urgencia súbita

FACULTAD DE HUMANIDADES
BIBLIOTECA
Y HEMEROTECA

concomitante con el surgimiento del lenguaje y sin guardar relación con el ritmo progresivo y continuo del conocimiento. Pero si el universo es signo, y con él el cuerpo humano que forma parte de ese universo, es el hombre quien organiza la significación y establece las relaciones partiendo de la única materia prima de que dispone, a saber, el universo mismo o, si se prefiere, la naturaleza y, más particularmente, el cuerpo. De manera que el universo está siempre a la vez en la esfera del significado y del significante, es cosa y signo por una parte (cosa que es signo) y cosa y signo, por otra (cosa que simboliza a otra). La materialidad pura se sitúa desde el principio en la esfera de lo impensable o de lo impensado, es decir, del absurdo o de la amenaza. La materialidad no simbolizada es el horror o el absurdo, son los espacios infinitos de los que se espanta Pascal o es la raíz de árbol cuya evidencia bruta provoca la náusea del héroe de Sartre.

En cuanto al cuerpo significante-significado, se lo puede considerar como pasivo o activo. Pasivo, es el portador de signos por excelencia. Las pinturas faciales, las escarificaciones y marcas diversas simbolizan (expresan) un orden del cual el cuerpo es sólo el soporte del momento: marcado, adornado, enmascarado, el cuerpo se presta a la expresión de mensajes de los que sin embargo no es ni el autor ni, a decir verdad, el agente. Objeto puro, se sirve uno del cuerpo para significar el poder, la muerte, la edad o la solidaridad de las generaciones y por eso mismo para manifestar, imponer, cierto orden de las cosas de las que el orden del cuerpo suministra una imagen. Particularmente notable sobre todo es el papel del cuerpo, de cierto tratamiento del cuerpo en la constitución de una figura de autoridad soberana que sólo se deja percibir, entrever, en la esfera de lo impensable o de lo impensado, en la esfera de la materialidad pura a que acabamos de referirnos. Consideremos la inmovilidad de los jefes cargados de prohibiciones (jefes a los que les está vedado posar la planta del pie en el suelo, hablar en voz alta, lavarse; las prohibiciones pueden variar de una cultura a otra, pero el principio de la prohibición y paralelamente de la transgresión obligada de las prohibiciones es un principio

que en todas las culturas es constitutivo de la figura soberana). Consideremos la pasividad de los cuerpos manipulados en el momento de la entronización o de la iniciación. Consideremos el cuerpo sacrificado de la víctima emisaria. Todos los procedimientos de desplazamiento, de transferencia a otro cuerpo de los atributos que parecían patrimonio de un individuo, implican que ciertos cuerpos, o por lo menos algunos cuerpos, puedan ser tratados como cosas, como puros receptáculos.

Pero la reducción del cuerpo al estado de simple objeto pasivo no es tan sencilla. Piénsese en todas las precauciones que siguen a la muerte de un enemigo, tanto en Africa como en la Grecia homérica o prehomérica. Y más generalmente, piénsese en la dificultad de concebir un cadáver como algo inerte, aunque se trate tan sólo de la presa que el cazador acaba de matar. También aquí, la materialidad pura y bruta es imposible de concebir: hay que animarla para comprenderla. Y si no se la puede animar, por lo menos hay que establecer algunas distinciones; el colmo de lo impensable es en efecto la materialidad bruta y homogénea, aquella en la que no se pueden distinguir ni los colores ni las temperaturas ni las formas. Tratándose del cadáver, en el momento que sigue a la muerte, su tratamiento intelectual y simbólico pasa por un proceso de distinción (de disección en este caso) que presupone un estado de animación parcial, localizada. Cuando el rey yoruba come un trozo del hígado de su predecesor, se identifica así por una parte con la persona, con la persona real; pero es el cuerpo del rey lo que se reproduce de alguna manera al autodevorarse sin desaparecer jamás. De manera más general, se puede observar que en el caso de numerosas culturas, la muerte (por más que evidentemente se distinga el instante que la convierte en un hecho irreversible) se define como plural y por eso mismo como algo diferido, desplegado en el tiempo de alguna manera. No todo el cuerpo muere al mismo ritmo y, por esa razón, continúa siendo pensable. El cuerpo, así como la naturaleza en general, es pues una realidad que significa algo (aunque en caso necesario se le haga significar algo cargándolo de atributos,

de adornos y de prohibiciones, el cuerpo es en sí mismo materia prima del simbolismo, de suerte que la silueta de los dioses le toma sus atributos en parte o en su totalidad). Pero al mismo tiempo el cuerpo es una realidad significada. El cuerpo como objeto significante se significa también a sí mismo: no constituye pues nunca un significante cero, libre, flotante, según Lévi-Strauss. Cualquier cosa que se le haga significar, el cuerpo habla también de su nacimiento, de su crecimiento, de su sexo, de su salud, de su muerte. Expresa una duración singular que debe conjugar con la duración de los otros cuerpos, con todas las duraciones individuales cuya suma tiene que ver con lo que nosotros llamamos la historia. Ahora bien, esta dimensión del cuerpo significante-significado se entrecruza con otra dimensión del cuerpo, el cuerpo interior-exterior. Sobre estas dos dimensiones se puede agregar que son plenamente perceptibles sólo en función la una de la otra. En efecto, la segunda paradoja del cuerpo equivale a la primera: el cuerpo representa a la vez todo lo que se puede aprehender de la intimidad individual y la forma inmediata de la exterioridad, la forma sensible del espacio exterior. Por lo demás, lejos de que cada una de esas representaciones fije los términos de esa segunda paradoja, ésta se expresa por el contrario, plenamente, en cada una de tales representaciones, lo cual relativiza por eso mismo las nociones de interior y de exterior.

En el ámbito de la intimidad orgánica es en efecto toda la "exterioridad interna" lo que se descubre. Sabemos por experiencia que la parte más íntima de la intimidad individual no es por eso la más susceptible de ser dominada. Nuestro interior se nos escapa en parte, por más que a pesar de nosotros se imponga a nuestra atención mediante el dolor, la enfermedad, el deseo o el placer. La vida propia de los órganos situados en el interior de la envoltura corpórea que permite a la medicina moderna practicar extracciones e injertos, fue percibida desde muy antiguo e imaginada a lo largo de la tradición. Especialmente en Africa, el cuerpo siempre se concibe como una parte del espacio natural y, por lo tanto, lo mismo que todo objeto del mundo exterior, frag-

mentos del cuerpo pueden ser socializados, divinizados, simbolizados; además, los diferentes componentes psíquicos y energéticos de la persona están incorporados en él, aunque esta expresión traduce mal las concepciones locales que, como no son dualistas, no presentan la actividad psíquica y la corporeidad como derivadas de una relación de contenido y continente. En todos los casos de figuración, los diferentes órganos del cuerpo se conciben como autónomos y dotados de una vida propia más que como objetos. Esta autonomía en ninguna parte de expresa mejor que en el Golfo de Benín y en el culto que allí se rinde a los diferentes órganos, en los que se localizan la base del pensamiento (los riñones), el sentido de decisión (la cabeza) o el nacimiento de la cólera (el vientre). Se hacen ofrendas y se practican unciones que confirman la autonomía y la eficacia de cada parte del cuerpo; pero esa autonomía y esa eficacia se perciben como algo bastante exterior a la persona de quien es a la vez el autor y el objeto de las ofrendas y de las unciones para que un dios y un altar diferentes sancionen su reconocimiento. Por ejemplo, Legba, dios del panteón y dios personal establecido en la morada de cada individuo, es llamado indistintamente, "la cólera de los hombres" o "la cólera del ombligo". De manera que ya no se puede decir que aquel que rinde un culto a su propio cuerpo y a su dios personal se dirige a sí mismo o a otro ser. Paralelamenmte se hace incierto el límite entre la idea de poder autónomo y la de poder del objeto pasivo. El individuo debe contar con las diferentes partes de que está compuesto. Pero ese sentido del equilibrio en el que se resumen la fuerza y la salud puede asimismo, y en función del contexto, sugerir una disolución de la identidad y de la voluntad individuales (pues el individuo no es más que la reunión efímera de los elementos que lo definen) o magnificar la individualidad que es lo único susceptible de manipular los elementos del equilibrio y de proceder a los necesarios reajustes del caso.

El cuerpo de los dioses africanos, ese cuerpo modelado con arcilla o tallado en madera, es en ese aspecto perfectamente homólogo al cuerpo de los hombres. Verdad es que el

FACULTAD DE HUMANIDADES
BIBLIOTECA Y HEMEROTECA

mensaje y la voluntad de los dioses se imponen de vez en cuando a los humanos por intermedio de su propio cuerpo (cuerpo enfermo, marcado, trabajado por la acción insistente y corrosiva de un dios o de un antepasado que se presentan a la atención de los seres humanos vivos, pasividad pura, cadáver en potencia o también simple envoltura, cuerpo poseído, receptáculo de otra presencia, cuerpo casi ciego que ha perdido hasta el sonido de su voz para tomar la del dios). Pero el dios mismo es algo fabricado, es objeto que contiene otros objetos, objeto del que hay que conocer su composición, su fórmula en el sentido químico del término, o si se prefiere, su receta; desde este punto de vista, los vudúes del Golfo de Benín no responden a una lógica diferente que la del *Petit Albert* del que se sabe que tiene que ver, en muchos de sus aspectos, con un libro de cocina. El dios está lleno de sustancias diversas, animales, vegetales, minerales, en proporciones precisas y específicas y está definido también por la suma de los alimentos y de las bebidas que le están prescritas o prohibidas. Pero prescripciones y prohibiciones corresponden más bien a la categoría del modo de empleo que a la categoría del código moral: a veces basta con ofrecer a un dios lo que está prohibido para obtener un resultado específico inverso de aquel que hacían esperar su definición y su vocación primeras. Ese es el caso de Sakpata quien, cual Apolo, es el único capaz de hacer desaparecer los males de los que es a la vez autor y símbolo, a saber, la viruela y algunas otras enfermedades contagiosas. Si Herskovits y Verger enumeran detalladamente las prescripciones y prohibiciones que se aplican al dios y a sus sacerdotes, en el país de los guin y de los mina, en el sur de Togo, se precisa que en casos de epidemia las sacerdotisas de Avlekete (que es ella misma diosa del desorden, del mundo al revés simbolizado por las espumas de las olas) estaban encargadas de ofrecer a Sakpata los alimentos que normalmente estaban prohibidos a fin de que se marchara y con su marcha se produjera el reflujo de la epidemia. El dios aparece aquí simultáneamente como el mal y su remedio; trátase de una cuestión de uso, de modo de empleo. Lo mismo ocurre con Legba, al que acabamos de

mencionar y al cual retornaremos largamente pues es un caso ejemplar; Legba puede ser utilizado al revés de la regla habitual cuando se quiere transformar su fuerza de protección en fuerza de agresión. Para lograrlo basta con un simple cambio de alimentación.

En última instancia se personalizan los dioses sólo para utilizarlos y comprenderlos; sin duda se puede agregar que se los comprende para utilizarlos y que se los utiliza para comprenderlos. En efecto, el mito y el rito, desde este punto de vista, se manifiestan como otros tantos intentos de tender un puente, de establecer una continuidad entre la evidencia de la materia y la evidencia de la vida. El dios aparece (se lo representa) a veces como el colmo de la materia bruta, pero entonces resulta impensable; a veces como el colmo del poder voluntario, pero entonces resulta imprevisible y caprichoso. La actividad ritual en este sentido representa un intento de compromiso. Esto es perfectamente evidente en el caso de los grandes objetos naturales como los árboles o las montañas, casos en los que no tiene sentido preguntarse si esos objetos simbolizan al dios, si se consideran como símbolos del dios (que es lo que sugiere Kenyatta al referirse a Ngai y al monte Kenya) o si el dios (la idea y la imagen del dios) no sirve más bien para explicar la fría mineralidad del monte o el esplendor desgreñado del árbol. En realidad, la evidencia masiva del objeto y la necesidad insistente del sentido coexisten, y el animismo no es sin duda otra cosa que la síntesis voluntarista y aproximada de ambas cosas.

En el contraste entre cuerpo y cadáver se expresa toda la incertidumbre del pensamiento humano. Si a menudo se ha planteado la cuestión de los medios de animar la materia, de darle vida, ello se debe menos al efecto de un asombro ante el milagro de la vida que a la experiencia renovada de la muerte, la experiencia del retorno al estado inerte que repite la interrogación sobre la naturaleza del ser sin vida. La única respuesta posible (porque niega el carácter absoluto de una oposición de la que sin embargo los avatares del cuerpo suministran una ilustración y una experiencia sin apelación) propone una continuidad entre materia y vida recurriendo a

un tercer término que corresponde más o menos en los contextos de culturas diferentes a la idea de energía. Philippe Ariès (*L'Homme devant la mort*, Seuil, 1977, pág. 382) recuerda cómo a comienzos del siglo XIX preocupaba "el problema de los orígenes de la vida" —otra manera de hablar sobre el problema de la naturaleza de lo que no tiene vida— y cómo en la reflexión científica y en la literatura popular, la corrupción y la electricidad aparecían como los agentes de la continuidad de la naturaleza. El Frankenstein de Mary Shelley es precisamente quien logra, por una parte, recomponer un cuerpo con elementos dispares tomados de diferentes cadáveres y, por otra, animar el conjunto así compuesto. Frankenstein, que había asistido al proceso de descomposición del cadáver —retorno a la materia bruta a través del pulular proliferante de otras formas de vida ("Vi la podredumbre de la muerte suceder a los colores de la vida, vi el gusano heredero de lo que fueran las maravillas de los ojos y del cerebro")—, se aplica a invertir el sentido de esta evolución: para que el *miraculum cadaveris* sea posible (en el caso de Frankenstein recurriendo en última instancia a la chispa eléctrica) es menester que la materia sea energía y virtualidad de vida, hipótesis que no garantiza la ciencia moderna en la ecuación energía = vida en el sentido de que la vida es una necesidad de la materia, pero ésta es una hipótesis que formula el animismo pagano. Si en el ámbito de la intimidad orgánica, lo que se descubre es toda la "exterioridad interna" del cuerpo, con la ambivalencia de la noción de órgano, en el ámbito exterior (cuando la piel tiene valor de frontera), lo que presenta problemas es la delimitación de las verdaderas fronteras del cuerpo. La voz, la visión, el oído no tienen el mismo alcance de una especie a otra y en el interior de una misma especie, tampoco tienen el mismo alcance de un individuo a otro. Además, en el caso de cada individuo singular esas facultades delimitan espacios diferentes. Físicamente cada individuo puede definirse por la suma de los espacios que puede dominar, por su territorio, de alguna manera, con la condición de precisar que los límites de ese territorio son variables según sean aprehendidos por un

sentido u otro. El cuerpo territorio, en esta lógica etológica, puede definir un perímetro de defensa; este es un concepto animal cuyas extensiones metafóricas al cuerpo social o al lenguaje de la guerra son posibles, tentadoras y a veces evidentes.

Atribuir a ciertos héroes facultades físicas extraordinarias ha sido algo propio de todas las religiones. Esas facultades constituyen por sí solas el fin, el signo o la consecuencia de aprendizajes y de ascetismos que han imaginado culturas tan diferentes como las de Africa, de Asia y de América: no hay hombre fuerte u hombre santo cuyas hazañas físicas reales o imaginarias no traduzcan la fuerza o la santidad; por lo menos sobre este punto, las culturas que dan importancia al hecho de prestar atención al cuerpo, como en Africa, y aquellas culturas que consideran ante todo la necesidad de disciplinar el cuerpo o de ignorarlo, como en Asia, no se oponen totalmente. Real o imaginada, la hazaña corporal tiene el valor de prueba, prueba de lo que eran los antepasados, prueba de la santidad o de la sabiduría, pero también prueba de lo que pueden los hechiceros o los contrahechiceros o también los grandes guerreros cuya mirada basta para aterrorizar al enemigo; el don de ubicuidad, la facultad de aparecer y desaparecer, de trasladarse por los aires pueden caracterizar no sólo a dioses y a héroes sino también a hombres del presente de los que simplemente se supone que no siempre dejan manifestar sus cualidades secretas y que éstas además no son perceptibles para todo el mundo. En efecto, la cuestión misma de la clarividencia debe entenderse literalmente como una cuestión que designa una cualidad que todos poseen, aunque en grados desiguales.

Hoy es evidentemente en el dominio técnico donde el hombre afirma su vocación de hacer retroceder las fronteras en virtud de las cuales se pretendía definirlo. Dicho sea entre paréntesis, el dominio técnico confirma el dominio del deporte y de las hazañas físicas por el hecho de mejorar materiales (desde la calidad de los zapatos a la materia de la pértiga o del manillar) y por el hecho de afinar la medida (la velocidad se mide al centésimo de segundo). En un plano más general,

el hombre pone en tela de juicio el carácter límite (insuperable) de la velocidad del sonido, de la pesantez o de la atracción terrestre. Sobre este particular el lenguaje tiende a ser militar y épico, pero paradójicamente parece encontrar un eco bastante débil en la opinión pública. Quizá cabría interrogarnos sobre la falta de interés relativo del público por la conquista del espacio exterior. Una vez pasados los grandes momentos primeros (el lanzamiento del primer Sputnik, los primeros pasos del hombre sobre la luna), los cosmonautas han dejado de ocupar el primer plano de la atención. Abstracción hecha de los chauvinismos particulares, ningún cosmonauta alcanza hoy la popularidad de un gran deportista, de un gran actor o de un gran político. De manera general podríamos asombrarnos de la escasa pasión que despiertan la astronomía, la astrofísica y la exploración del espacio entre los pueblos del mundo. Esa pasión renacería, sin duda, el día que el universo ya no apareciera como materialidad pura y en que la existencia de la vida quedara atestiguada. El común de la humanidad no puede arriesgarse sin vértigo a considerar el universo como un puro complejo de materia y energía; aquí nadie podría superar a Pascal. Que los planetas del sistema solar carezcan de vida es un hecho que relativiza el interés que podría despertar en la imaginación de quienes no son especialistas o suscita en ocasiones su espanto, aguardando el día en que se produzca una nueva colonización o aparezca un signo llegado de algún otro sistema: doble posibilidad con la que precisamente juega la ficción científica especialmente en sus modalidades más populares, la del cine y la de la televisión.

Aquí la ficción es verdaderamente reveladora, pues muestra hasta qué punto el cuerpo humano puede ser objeto de tratamiento tecnológico. En las series televisivas norteamericanas lo que sorprende es menos el descubrimiento de otras humanidades (otros "antropoides", como dicen las versiones francesas) —pues salvo algunos detalles, los seres llegados de otras partes se nos parecen—, que las posibilidades ofrecidas al cuerpo humano por las técnicas nacidas de un mejor conocimiento de la materia. El cuerpo, desintegra-

do e inmediatamente recompuesto en otro lugar, escamoteado, reproducido, inmerso en algún líquido, congelado, maleable y modelable a voluntad, ese cuerpo, pues, semejante a esos cuerpos que se sueñan en las noches africanas o amerindias, está sin embargo siempre preservado y a intervalos regulares torna a insertarse en la continuidad biológica individual. En efecto, es preciso que una historia sea siempre posible y que sus héroes, como los héroes de los mitos y como los dioses, continúen siendo individuos; es necesario que se pueda contar algo sobre ellos y para que esto ocurra, es menester que su cuerpo esté preservado de la materialización absoluta; hasta los héroes biónicos, como Superjaime o el Hombre, esas urdimbres de cables y alambres interconectados, conservan la apariencia de un cuerpo, de una carne, de una mirada, la apariencia de sentimientos. En cuanto a los ordenadores, en cambio, éstos no podrían adquirir una personalidad, salvo que coloquemos ese sacrilegio bajo el signo del humorismo. Por ejemplo, el robot de simpática silueta que nos presenta una película como *La guerra de las galaxias*, con sus humores, sus timideces y sus impulsos, es tan humano como un zorro o un gato de La Fontaine. En todo lo demás, la desobjetivación del ordenador y la aparición de la voluntad y de la conciencia en la máquina, como ocurre en *2001, odisea del espacio*, se manifiestan, tomadas seriamente, como el colmo del horror, figura inversa pero simétrica de la robotización de la humanidad.

En los dos casos —el caso del cuerpo del héroe hecho de hierro y cables, y a pesar de todo humano, y el caso de la conciencia impensable de la máquina de calcular—, lo que se trasluce es la dificultad de pensar lo inanimado. Pensar lo inanimado significa encerrarse en una contradicción análoga a la que supone caer en la trampa, según Bataille, en que cae la conciencia que se propone por objeto reencontrar la intimidad perdida y el sentimiento de continuidad. Apenas la conciencia piensa en esa intimidad y en ese sentimiento, los constituye en objetos distintos, discriminados, correspondientes al "orden de las cosas" (orden de las cosas distintas) al que es sin embargo irreducible el orden íntimo.

Si no hacemos retroceder los límites para liberarnos de ellos, podemos especular con la idea de límite y manipular su realidad y, de alguna manera, reivindicarla en lugar de evitarla. La idea de límite, de frontera y también de umbral tuvo una gran fortuna en antropología y en sociología; piénsese en la diferencia establecida por Durkheim entre profano y sagrado, o, en términos más diacrónicos, piénsese en los conceptos de paso y de liminalidad de Van Gennep y Turner. Sin duda, hay en el principio de esas teorizaciones una experiencia que corresponde más o menos al sentido común o, en todo caso, a la vida cotidiana, experiencia expresada, más o menos aproximadamente, por las dos proposiciones siguientes, que son inversas, pero no deducibles la una de la otra: lo que es sagrado no se toca, lo que no se toca es sagrado. Aquí la metáfora espacial se aplica a realidades tan diferentes como el cuerpo de las jóvenes vírgenes, las vacaciones de los docentes, la seguridad social o los derechos adquiridos, pero desde el momento en que se trata efectivamente de espacio, ya no hay metáfora, aun cuando así y todo se pueda hablar en broma y decir: "mi escritorio es el sanctasanctórum; no se lo toca ni siquiera para limpiarlo y ordenarlo". Todos los dispositivos religiosos y políticos, desde el momento en que son espaciales, se organizan según este modelo. Una iglesia es un espacio de sacralidad centrípeta y creciente, en la que ciertos nombres de lugares definen los umbrales: atrio, nave, crucero, coro, tabernáculo.

La organización de los conventos vudúes es ejemplar desde este punto de vista: en el interior de un perímetro que constituye una frontera, que no se puede franquear sin procedimientos particulares, se sitúan altares que están ellos mismos defendidos por otros altares intermedios, en cuyo interior sólo puede penetrar el sacerdote. Cuanto más localizado está el cuerpo del dios y, en este sentido, cuanto más se objetiva, más se sacraliza, lo cual expresa esa imposibilidad de pensar el objeto puro que se manifiesta tan notable en la concepción que se forjan los hombres del cuerpo (humano y divino). En una definición estricta del recinto, del lugar, de la cámara del dios, parece asignárselo a la materialidad de sus

fronteras y por cierto el recinto es esa masa incierta protegida por una construcción de tierra arcillosa y oculta a los ojos del profano por un colgajo de tela; al mismo tiempo, lo que se carga de poder es la frontera misma, pues no se la pasa impunemente, prueba sensible del poder del dios.

El enigma del cuerpo soberano participa de una lógica de la reclusión que es sin duda la de todo poder. El ejemplo del micado había llamado la atención de Durkheim que se ocupa del tema en su artículo "La prohibición del incesto y sus orígenes", publicado en *L'Année sociologique* (tomo I, 1.70, 1898), ejemplo que está en la base de un reflexión de fondo dentro de la tradición antropológica francesa. Así Françoise Héritier vuelve a ocuparse de Durkheim y del micado en su artículo "Simbolismo del incesto y de su prohibición", publicado en 1979 en la obra colectiva *La Fonction Symbolique*. El micado, y especialmente el cuerpo del micado, posee caracteres muy notables cuya descripción adoptamos —como hace Frazer en *La rama dorada*— del viajero holandés Kaempfer: "[...] El micado cree que sería lesivo a su dignidad y a su santidad tocar el suelo con la planta de sus pies; de manera que cuando quiere ir a alguna parte, debe llevárselo sobre hombros humanos. Aun menos se toleraría que el micado expusiera su persona sagrada al aire libre y no se estima que el sol sea digno de brillar en su cabeza. Semejante santidad alcanza a todas las partes de su cuerpo, hasta el punto de que él mismo no se atreve a cortarse los cabellos, la barba o las uñas; sin embargo, para que no tenga un aspecto demasiado sucio, se los puede cortar durante la noche mientras duerme: se dice que lo que se toma de su cuerpo durante ese tiempo le es robado y semejante latrocinio no daña ni su santidad ni su dignidad" (*Le rameau d'or*, tomo I, pág. 487). Françoise Héritier toma por su cuenta las observaciones hechas por Durkheim sobre este particular y se interroga sobre las razones que puedan explicar las estrechas semejanzas que hay "entre las prohibiciones referentes a las mujeres mientras éstas tienen la menstruación o durante su embarazo [...] y las prohibiciones referentes a la vida cotidiana de los soberanos más sagrados". La autora

se interroga sobre el contenido de las prohibiciones y no sobre el hecho mismo de la prohibición y se pregunta especialmente: "¿Por qué la mujer en su período de menstruación, así como los soberanos japoneses o los incas o el dueño de la lluvia samo, no pueden exponerse inconsideradamente a la luz del sol?" (pág. 214). Le parece que la respuesta debe buscarse en una necesidad lógica y sintáctica atestiguada en todas partes entre diversos órdenes de representaciones, necesidad lógica que tiene su expresión más acabada en una mecánica de los fluidos y de los flujos operante en todas las concepciones de la persona y de la relación entre el cuerpo biológico y la naturaleza.

Aquí nos interesa más especialmente el carácter "limitado" del cuerpo regio, el hecho de que todo aquello que muy literalmente lo toca llega a ser, por eso mismo, intocable: nadie debe acercársele demasiado, nadie debe consumir sus alimentos, ni llevar sus vestidos. Y nadie debe siquiera cruzar con la de él su mirada; idealmente el rey no ve a nadie y nadie lo ve a él. Es esto ciertamente lo que expresa Kaempfer al continuar su descripción: "Antes [el micado] estaba obligado a permanecer sentado en el trono todas las mañanas durante varias horas con la corona imperial en la cabeza y obligado a permanecer como una estatua sin mover pies ni manos, sin mover la cabeza ni los ojos, ni ninguna otra parte de su cuerpo; se suponía que por ese medio conservaba la tranquilidad y la paz de su imperio; pero si por desgracia se volvía hacia un lado o hacia otro o si fijaba los ojos en algo, cabía temer que la guerra, el hambre, los incendios o diversas calamidades estuvieran a punto de desolar el país. Sin embargo, posteriormente llegó a descubrirse que la corona imperial era el verdadero paladión que, en virtud de su rigidez, podía asegurar la paz del imperio. A partir de entonces se consideró conveniente liberar de esa carga a la majestad imperial, que se dedicó entonces sólo al ocio y a los placeres. Ahora, todas las mañanas se coloca la corona sobre el trono durante algunas horas; los alimentos del monarca deben prepararse cada vez en utensilios nuevos, hechos de arcilla ordinaria para que, sin mayor gasto, se los pueda

desechar o romper cuando ya han servido una vez. Generalmente se los rompe, por temor a que caigan en manos de algún profano, pues se cree religiosamente que si un profano llegara a comer en la vajilla sagrada, sufriría una fluxión y una inflamación en la garganta" (pág. 487).

En el mundo, numerosos ejemplos similares se encuentran por todas partes y Frazer cita especialmente a Zündel, quien, al referirse a un rey de la Costa de los Esclavos (Benín, antes Dahomey) escribía en 1877 que los súbditos de ese rey no debían acercársele: "Sólo durante la noche le era lícito abandonar su morada para tomar un baño y satisfacer sus necesidades. Nadie debía conversar con el soberano salvo su sustituto llamado 'rey visible' y tres ancianos escogidos con cuidado. Estos debían permanecer sentados sobre una piel de buey con las espaldas vueltas a Su Majestad" (pág. 490). La noción de doble o de sustituto, que vemos manifestarse en la economía del sacrificio, es pues igualmente esencial en los ritos regios, según ya vimos al referirnos al *ɛkala* doble del rey agni.

La finalidad del pensamiento simbólico en los dispositivos rituales consiste en pensar a la vez el cuerpo como cosa y la cosa como cuerpo. Ese pensamiento simbólico, precisado a hacer de ciertos cuerpos objetos rayanos en lo inorgánico, trata paralelamente de alcanzar por la mediación de objetos inertes una percepción de las relaciones naturales, y especialmente entre los hombres. Volvamos a Zündel tomando de Le Hérissé (siempre en *El antiguo reino de Dahomey*) un último ejemplo en el que están relacionados los temas de la marca, el secreto y la sustitución de un cuerpo por otro. El gran "fetiche" del reino de Abomey era Adjahuto, solamente visible al rey. El rey mismo, al visitar a Adjahuto se hacía tatuar las marcas regias, "cinco motas en cada sien y tres en la frente". Tratábase de recordar así el "tótem" de la pantera, cuyas garras, como se sabe, son temibles. Le Hérissé agrega: "Los príncipes nunca representaron el tótem enteramente en su rostro; debían mostrarlo —y aún lo muestran ahora— con sólo tres cicatrices sobre las sienes. De esta manera aumentaba el prestigio del rey y el tótem permanecía secreto". El

secreto era tanto más draconiano cuanto que el rey, una vez tatuado, ya no debía ser mirado por ninguno de sus súbditos; el amigo que le había hecho las incisiones en las sienes en la ciudad de Allada debía guardar el secreto so pena de muerte (págs. 10 y 11).

Cuando Tegbesu, quinto rey de la dinastía, quiso tomar un poco de aire y mostrarse algo más a las gentes, "designó a alguien a quien le hizo grabar los tatuajes regios y que debió soportar todas las consecuencias del hecho". Así se creó el cargo de *adjahutonon*, "sacerdote de Adjahuto". Ese personaje permaneció en Allada invisible para las gentes de Dahomey. Después de la caída de Béhanzin, los franceses hicieron rey a uno de sus descendientes a quien confiaron el antiguo reino de Allada. A partir de entonces, el nuevo rey de Allada debió a su vez mostrarse y por lo tanto transferir a otro, con la carga de Adjahuto, la carga de la invisibilidad.

Sería posible dar numerosos ejemplos más cercanos a nosotros de esta obligación de residencia que contribuye de manera más o menos compulsiva a definir la figura de la autoridad soberana. Aquí el lenguaje resulta también revelador; no sólo por simple comodidad, solemos mencionar la Casa Blanca, el Kremlin o el Elíseo para designar al representante del poder político. Aquí está toda la ambigüedad de la noción de límite: ese concepto expresa a la vez la materialidad y la sacralidad del cuerpo humano biológico y del cuerpo divino figurado. El cuerpo regio representa a la vez el colmo de lo biológico (nada de aseo personal en el caso del micado, podríamos decir si no temiéramos parafrasear algún título de novela de espionaje), pero representa también el colmo de la figuración, pues es evidentemente el objeto de una puesta en escena. Admitir que todo hombre tiene sus límites equivaldría (en definitiva) a admitir que todo hombre es divino o real. Y ciertamente porque todo cuerpo de hombre o de animal tiene sus límites y puede concebirse como limitado, puede también concebirse como un casi objeto capaz de sustituir, en general para su desdicha, el cuerpo casi objeto del rey.

Cuerpo significante-significado, cuerpo interior-exterior, exterioridad de la intimidad orgánica e interiorización por el

cuerpo objeto de las fronteras que le asignan espacios circundantes: al oponer así el cuerpo vivo al cuerpo objeto, abordamos el tema del símbolo y del fetichismo y lo hacemos a través de una entrada particular que sin embargo nos conduce, si es lícito decirlo así, a la médula de la cuestión. En efecto, la imposibilidad de reificar totalmente el cuerpo (o si se prefiere, la necesidad de pensar la relación), así como la imposibilidad de ignorar su materialidad, por lo menos esa materialidad a la que el cuerpo está destinado, son sólo el reverso de una exigencia doble y aparentemente contradictoria: pensar a la vez el cuerpo objeto y el cuerpo activo, el ser y la relación, lo continuo y lo discontinuo y también lo mismo y lo otro.

Ahora bien, esta doble exigencia es la misma exigencia del simbolismo, de suerte que no resulta tan sorprendente que nuestros dioses tengan a menudo cuerpos de hombre. Nuestros símbolos, así como nuestros dioses, están hechos a nuestra imagen, la imagen de nuestro cuerpo, por más que en virtud de una extraña mezcla de humildad y de orgullo algunos de nosotros piensen (lo que tal vez equivale a decir lo mismo) que han sido modelados a imagen de Dios.

El cuerpo humano ofrece no sólo una multitud de imágenes a la imaginación simbólica (piénsese indistintamente en el puño cerrado o en el falo desmesurado del Legba de Dahomey), sino que es él mismo símbolo; como los dioses que toman su imagen, el cuerpo humano puede ser el objeto de una triple interrogación referente a su ser (¿qué es?), a su identidad (¿quién es?) y a su relación con los demás (¿de dónde viene o de quién depende, a quién influye, con quién se acopla? O, en otras palabras: ¿por quién, por qué otro y sin duda por qué otro cuerpo se define?).

Esta triple interrogación parece constitutiva de todo dispositivo simbólico. Si volvemos a considerar la distinción de los diferentes sistemas simbólicos de que habla Lévi-Strauss en "Introducción a la obra de Marcel Mauss" y si consideramos más particularmente dos de las observaciones que dicha distinción le inspira (que cada sistema tiene su lenguaje y su simbolismo propios; y que la construcción de una estructura simbólica de conjunto sólo puede realizarse

BIBLIOTECA Y HEMEROTECA

en el plano de la vida social), no nos asombrará que en la frontera trazada entre sistemas simbólicos se instauren dispositivos destinados a asegurar la conversión de un sistema en otro sistema (un cambio de nivel, si se quiere) y a asegurar el paso efectivo de una actividad a otra en el caso de un individuo dado. De manera que hay que ofrecer sacrificios al dios del pórtico cuando sale uno de su casa para lanzarse a la vida pública, hay que ofrecer sacrificios a los dioses del mercado o a los dioses de los cruces de caminos, símbolos de la vida económica o social, y también a todos esos dioses que marcan, señalizan y controlan los espacios destinados a la producción, los campos, los bosques, las corrientes de agua. Pero precisamente es el cuerpo humano el que realiza concretamente esos pasos de un sistema al otro, de una práctica a la otra. Y es en el cuerpo humano donde se descifra el juego de los signos (síntomas morbosos) que graban en plena carne el rastro de una agresión en la hechicería, o la consecuencia de haberse transgredido una prohibición, o el llamamiento de un dios o de un antepasado o su reivindicación. Activo o pasivo, instrumento de relaciones y de realizaciones o expresión singular de un lenguaje común a los diferentes sistemas simbólicos, el cuerpo humano es ante todo símbolo de sí mismo. Es a la vez la parte y el todo; en relación con él adquiere sentido la relación simbólica; y en esto es semejante al cuerpo de los dioses objetos, esos mismos dioses que simbolizan el mundo, al afirmar, por su sola existencia, que el sentido de cada sistema está en su relación con los otros sistemas y al sugerir sin embargo, por su forma y su materia, que son también, cada uno a su manera, el instrumento y el término de esa relación, aquello por lo que es menester pasar y aquello a lo que se llega. Por lo menos en Africa, independientemente de la relación específica que el dios mantenga en cada una de sus realizaciones singulares con personalidades humanas particulares, ese dios recapitula el mundo (su estatua contiene sustancias animales, vegetales y minerales) y significa la necesidad de recorrerlo.

El cuerpo humano significa lo mismo, sólo que a él también le toca la carga de llevar a cabo el recorrido.

4

La materia

Una vez más tomaremos como punto de partida a Le Hérissé que, si bien comparte los asombros de un hombre que observa las cosas desde el exterior, se niega a formular un juicio por el que simplemente se juzgue absurdo aquello de que es testigo. Ya hemos recordado que la visión de Adjahuto, el mayor fetiche de Abomey, junto con Agasu, le estaba reservada al soberano de Dahomey. También hemos señalado que el cuerpo del soberano constituía en cierta medida una réplica del cuerpo del vudú. Según afirma Le Hérissé, Agasu es la pantera tótem de los aladahonu y Adjahuto, hijo o nieto de Agasu, fue celebrado y adorado apenas llegado a Allada. El rey recuerda al dios por el hecho de que lleva su marca (en forma de un tatuaje) y por ese concepto, no debe ser visto por nadie, por lo menos no debe ser mirado de frente, en tanto que él solo puede ver al dios.

Muy notable es el asombro de Le Hérissé cuando comprueba la eficacia de un objeto definido, independientemente de sus referentes —referente natural (la pantera) y referente social (los aladahonu)—, por una materia y por palabras; la materia se oculta a la mirada y las palabras, al conocimiento y al oído de los fieles. "Las cosas más simples se convierten en objeto de veneración para la gente de Dahomey, cuando dichas cosas permanecen ocultas o se realizan en la sombra y el misterio. El velo del templo fetiche sólo muestra a las miradas un montículo de tierra greda, unas osamentas y unos cacharros de alfarería. Sin embargo, esos objetos ejer-

cen una gran atracción en la multitud, aunque nadie sabe qué palabras haya pronunciado el sacerdote ni qué ceremonias haya llevado a cabo para atraerse a la divinidad" (pág. 9). El misterio de las palabras comienza con el nombre. Un efecto de las etimologías, por fantasiosas que éstas puedan ser a veces, consiste en que refuerzan la materialidad de la palabra, al oscurecer su origen. Y esto es cierto en el caso de todos los nombres que expresan y concretan una forma de inserción social; nombres de aldeas, nombres de pueblos, nombres de soberanos, de dioses o de antepasados (los nombres de soberanos, de dioses y de antepasados se confunden a menudo en la referencia histórica). Volvamos a considerar el ejemplo de Adjahuto y su etimología suministrada por Le Hérissé; en ella lo importante no es que sea exacta, sino que sea posible. Los descendientes de Agasu, la pantera, que había dado una descendencia a una mujer adja a orillas del Mono, fomentaron en Sado un complot contra los adja a quienes querían dominar, siendo así que éstos no conocían la descendencia o la sucesión por línea de las mujeres. Se produjo un enfrentamiento, al cabo del cual emprendieron la huida, no sin haber hecho perecer antes al rey de Sado. Llegaron al bosque de Allada, conocido en ese tiempo con el nombre de Aida (las primeras narraciones de los europeos hablan de Ardres) (pág. 106). Mediante la guerra se extendieron hasta el día en que a su vez murió su padre, causa de la querella desatada en Sado. "Ellos lo divinizaron y lo llamaron *Adja to hu Aïda*, lo cual significa "el padre de los adjas es más grande que Aida" que se convirtió, en el lenguaje corriente en *Adjahuto*. En esa forma se puede encontrar un juego de palabras sobre la querella fratricida que tuvieron los adja en Sado, pues *Adjahuto* es la traducción literal de "Aquel que dio muerte al adja". Bien conocemos la importancia del nombre o la fórmula o la divisa que tiene para los soberanos africanos y no sólo para los de Dahomey; también sabemos que esa divisa fue registrada por los músicos y marcada por los tambores, con lo cual se agrega de alguna manera una identidad sonora, un peso acústico a la persona regia que simultáneamente ancla su identidad en el tiempo

de la historia. Hay aquí todo un proceso de materialización en el sentido amplio del término que puede llamar nuestra atención.

Horton, en el paralelo que establece entre pensamiento tradicional y pensamiento científico, se ha interrogado sobre la costumbre según la cual, en el pensamiento africano, sean símbolos no verbales antes que palabras lo que se considera poseedor de una influencia directa en las situaciones que representa. A juicio del autor, esto no excluye que las palabras tengan primacía en la actividad llamada comúnmente "mágica": si el agua, la tierra, diferentes ingredientes, elementos vegetales o animales se utilizan ampliamente, esos "instrumentos" no parecen cobrar existencia simbólica, sino una vez que la palabra les ha asignado esa existencia. A quienes se preguntan por qué los magos habrían de perder tiempo en elegir y reunir los objetos de su magia, siendo así que el poder mágico estaría incluido en las palabras que pronuncian los magos, Horton responde que la enunciación produce una forma de palabra particularmente efímera que no se presta, por lo demás, a un gran número de manipulaciones; el hecho de nombrar objetos tendría la ventaja de cambiarlos en una forma solidificada de palabras, una forma a la vez más duradera y más manipulable; en ese aspecto, los objetos mágicos son el equivalente, en el caso de las sociedades sin escritura, de los encantamientos escritos utilizados como hechizos y talismanes en los medios cultivados precientíficos que poseen una escritura.

Sin duda la lectura puede realizarse en los dos sentidos. Es evidente que el pensamiento simbólico no puede funcionar sino conjuntamente con el lenguaje y también es evidente que la manipulación de los objetos fortifica el recuerdo de las palabras y de los mensajes eventuales asociados con esos objetos. Cierto número de objetos africanos dan testimonio de esto, como las pesas para pesar el oro, cuyo motivo corresponde a una fórmula de tipo proverbial conocida en todas partes y respecto de la cual funciona como auxiliar de la memoria. Pero también sabemos que la significación de un objeto símbolo (¿por qué las iniciadas de Hevieso llevan una

FACULTAD DE HUMANIDADES
BIBLIOTECA Y HEMEROTECA
U.N.S.a.

pluma roja en su cabellera?) se borra tanto como el sentido de ciertos vocablos y de ciertas fórmulas. A diferencia de Horton, podríamos proponer la idea de que el nombre, por su parte, puede hacer singularmente compleja la naturaleza del objeto y, por lo tanto, abrir el camino para múltiples prácticas. Por ejemplo, a causa de que se dé el mismo nombre a ciertos objetos fetiches, a ciertos dioses, nos vemos obligados a pensar simultáneamente la identidad y la diversidad de dichos dioses. Hevieso, o cualquier otro nombre del panteón ewe o fon, es a la vez un nombre de dios (al que corresponden una genealogía y atributos particulares), es una fórmula material (un Hevieso se instala, se fabrica, pero únicamente un sacerdote iniciado conoce la fórmula y puede reproducirla) y es un altar particular (ese Hevieso puesto en este o aquel patio está bajo la responsabilidad de este o aquel sacerdote). De manera que si bien la materia permite reproducir el objeto (no sin que se corra el riesgo de caer en cierta diversidad de composición y de eficacia; un Hevieso no vale tanto como este otro Hevieso), es el nombre el que representa su identidad y legitima, de alguna manera, todas las manipulaciones.

De suerte que materia y objeto se manifiestan indisociables. Pero su nexo implica que ninguna materia sea indiferente, y la materia lo es tanto menos cuanto que el objeto no es simplemente un agregado de elementos materiales precisos, sino que además posee una forma. La forma puede ser "grosera", como decían los primeros observadores, o más "elaborada" y en este caso generalmente es antropomórfica.

Este es el momento de desarrollar aquí el ejemplo bastante particular del dios Legba, dios fon de Dahomey, pero también dios yoruba y ewe, que cruzó el océano y vuelve a encontrarse en Haití y en Brasil. Legba es un "dios personal", según la terminología de Le Hérissé, es decir, un dios que se identifica, por un lado, con aquél a quien protege y mantiene con éste una relación muy particular. Pero en muchos aspectos, Legba es un dios como los demás y el nombre Legba especialmente hace referencia, como el de Hevieso al que acabamos de mencionar, a un individuo y a

una clase de individuos: es un nombre, una fórmula, un objeto identificable, una multiplicidad de altares individuales y un dios del panteón. Otro tanto aproximadamente puede decirse de los otros dos objetos relacionados con él en lo que podríamos llamar un mismo dispositivo. El primero de esos objetos es Fa o Afa; el nombre hace referencia a la vez a una potencia divina y a una personalidad divina, a un procedimiento adivinatorio, al signo individual particular obtenido mediante un lanzamiento aleatorio de nueces de palma (una especie de equivalente del signo zodiacal) y hace asimismo referencia al conjunto de esas nueces mismas contenidas en un saco. El segundo de esos objetos es *kpɔli*: expresa más que cualquier otro la individualidad de cada individuo y encierra un poco de la arena sobre la cual se han lanzado las nueces en el momento de la determinación inicial del signo de Fa.

Al hablar de Legba hemos de encontrar necesariamente los conceptos de Fa y *kpɔli*; pero el hecho de que los encontremos necesariamente tiene que ver por cierto con la definición de Legba a quien hemos de describir primeramente en su diversidad y su materialidad. Pasaremos por alto las interpretaciones de los misioneros que quisieron hacer de Legba una representación del diablo (especialmente porque algunas de sus efigies presentan cuernos y porque Legba tiene fama de malignidad). Herskovits y Maupoil representan bien el mecanismo de un intento de recuperación al que después nos referiremos. Para comenzar, hemos de seguir las indicaciones de Maupoil que se refiere a los fon de Abomey (*La Géomancie à l'Ancienne Côte des Esclaves*, pág. 82). En primer lugar existen varios Legbas, lo cual, según vimos, no tiene nada de sorprendente. Más específico es el hecho de que esos diferentes Legbas pueden corresponder a efigies y a funciones distintas (cada una de ellas corresponde a una designación particular). El Legba está encargado en efecto de ciertos lugares:

1) El pórtico de toda vivienda. Con el nombre de *Agbonuxɔsu* (rey del pórtico) se designa una pequeña efigie de tierra puesta en la entrada de la casa. Un hombre puede

poseerla antes de haberse iniciado en el culto de Fa y en su bosque. Pero, una vez cumplida la ceremonia, ese Legba se reemplaza por un *Legba do kɔ* hecho de tierra modelada que presenta un pene;

2) El mercado. Hay un Legba del mercado que se llama *axi-Legba*;

3) Todo conjunto de personas, todo lugar socializado posee un *to-Legba*;

4) El pórtico de cada vudú está defendido por un *hũ-Legba*, lo cual muestra a la vez el carácter particular de este dios o de los objetos Legba que son protectores tanto de los dioses como de los hombres, pero muestra asimismo el carácter compuesto de los altares, donde los dioses se "controlan" unos a otros, en el sentido en que decimos que una puerta "controla" la entrada de una casa. Tiene uno la tentación de decir "los dioses son un modo de empleo" frente a un conjunto cuya disposición es suficiente para sugerir que sólo se tiene acceso a ese mundo por caminos precisos y procedimientos particulares, cuyo orden no es indiferente.

5) La habitación o dormitorio de un individuo iniciado en el culto de Fa contiene un *Legba agbãnukwẽ* o *Fa-Legba*. Existen otros Legbas como un Legba protector de los cazadores nocturnos, un Legba doble (formado de dos Legbas pegados) asociado a ciertos signos de Fa (ciertos signos personales, puesto que evocan una protección particular); se dice de ellos que ven al mismo tiempo a Mawu y a Lisa (los dos grandes vudúes, principio femenino y principio masculino siempre asociados en el panteón fon); también ellos están situados cerca de las casas. Según nos dice Maupoil, se habla también de un Legba de cuatro cabezas, asociado a un signo de Fa y dejado como sacrificio en los cruces de caminos para conjurar la desdicha y proteger a los transeúntes.

Legba señaliza pues el espacio social, desde la habitación individual hasta la plaza del mercado y el conjunto de la aldea. Pero Legba es algo más aún y en ciertos casos en que estalla la cólera obra como un pacificador, es decir, es un instrumento de relación. Este carácter resulta particularmente claro en las funciones complementarias atribuidas al

Legba del pórtico y al Legba de la habitación: "El primero protege a la familia contra toda desgracia y contra los maleficios. Impide que la adversidad entre en la casa; contrarresta las influencias extrañas, en tanto que el Legba del dormitorio, de la habitación, es una garantía de las gentes de la casa contra ellas mismas. El Legba de Fa se considera como el más importante: su principal papel consiste en proteger a la familia dormida" (pág. 83).

La relación con Fa es aquí importante; al término del tercer estadio de la iniciación en el culto de Fa, correspondiente al advenimiento de la edad madura después de la niñez y la adolescencia, un individuo en posesión de su signo y de su destino, en cierto sentido (ambos simbolizados, como veremos luego, por un signo de Fa y un *kpɔli*) está llamado a confeccionar un Legba de pórtico y un Legba de habitación.

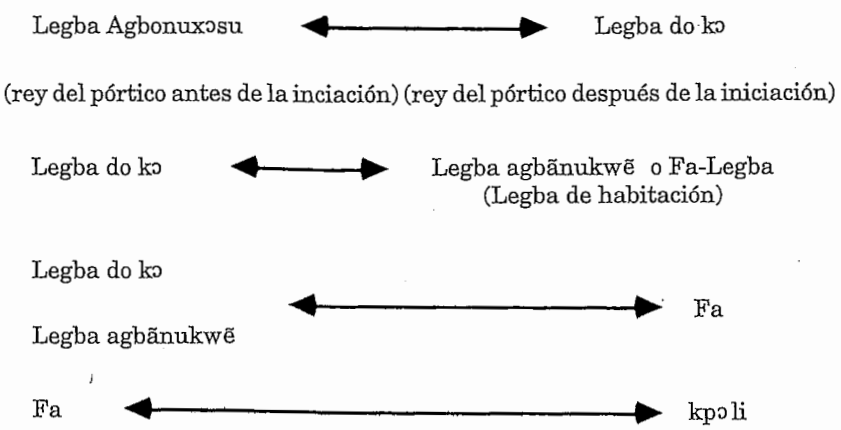
Nos encontramos aquí en presencia de un verdadero dispositivo que llama la atención por la riqueza barroca de su materia y también por sus incesantes efectos de desdoblamiento. La exuberante materialidad de los objetos fetiches, esos dioses hechos de pura tierra, invalida de antemano toda interpretación que quisiera ver en ellos la representación de otra cosa: son ante todo ellos mismos, puro amontonamiento de sustancias orgánicas, minerales y vegetales, agresivamente materiales. Si un Legba sustituye a otro después de la iniciación de su poseedor, cada elemento del dispositivo final (los dos Legbas, Fa y *kpɔli*), en virtud de su relación con los demás, se encuentra en la situación de sustituto posible y sólo cobra sentido en relación con todo el conjunto que hemos recapitulado con un cuadro en páginas siguientes, en las que propondremos una explicación.

Esas relaciones sucesivas pueden ser, según me parece, percibidas como relaciones que expresan cada una por su parte la necesidad de figurar y de pensar la realidad del ser y la realidad de la relación; la realidad del ser se deja ver —o mejor sería decir se deja entrever— en las realidades (más inmediatamente perceptibles pero siempre fugaces) de la individualidad y de la materia, afirmadas como consustanciales de la realidad del objeto fetiche. Mientras tanto,

FACULTAD DE HUMANIDADES
BIBLIOTECA Y HEMEROTECA

resulta bien claro que el trabajo técnico y artístico de la confección que precede o acompaña al trabajo religioso se desarrolla de manera inversa a la del pensamiento especulativo que trata de aprehender la materia a través de la forma y el ser a través de la materia. El hombre que modela el objeto pretende en efecto dar a la materia una forma y, por lo tanto, una identidad, un modo de vida que sería un equivalente del ser de la materia. Los dos movimientos coexisten en la confección del dios vudú: quien lo modela le da una forma que le confiere una identidad tipo. Pero son la abundancia y la diversidad de los materiales incluidos (como se verá, elementos de los tres reinos, animal, vegetal y mineral) las características que constituyen por sí solas una especie de interrogación objetiva sobre lo que es.

Agbonuxɔsu, el rey del pórtico, se presenta primero como un Legba individual hecho de tierra y cubierto por una jofaina; se lo instala en la puerta de la casa antes de haberse iniciado el fiel en el culto de Fa. Este Legba se encuentra actualmente en las aldeas del sur de Togo donde numerosas efigies suyas se ven en la parte baja de las paredes exteriores de las viviendas. Una vez cumplida la iniciación de Fa en el



Cuadro 4: El dispositivo Legba: cada uno de los elementos sólo adquiere sentido en su relación (recíproca) con otro.

bosque sagrado, esa primera efigie se reemplazaba en el país de los fon por un *Legba do kɔ* hecho de tierra amasada y modelada. Se puede considerar que este último Legba es la prolongación natural del primero y, de todas maneras, Maupoil nos lo describe con el nombre genérico *Legba agbonuxɔsu*; señala Maupoil que este Legba desempeña un papel más importante en el país de los fon que en el de los nago, que se sienten más atraídos por el culto de *Legba agbãnukwẽ*. Sea lo que fuera, lo cierto es que la figura acabada del Legba del pórtico es mucho más compleja que su figura primera. Su material es compuesto, análogo por lo demás al del *Legba agbãnukwẽ*. La descripción que da Maupoil (pág. 178) es válida pues para los dos casos: "Materialmente la efigie se compone de una estatuilla de forma humana hecha con arcilla modelada (*ko*). Lleva plumas en la cabeza, una aguja, un pequeño *asẽ godokponõ*, un cuchillo *lãsaxlikɛ* y un *tãlu*. Lleva fijado al cuello un collar de dieciséis o cuarenta y una conchas de cauri. La estatuilla está dentro de una tinaja (*asihwẽlɛgbã*) y el conjunto está recubierto por una tinaja mayor (*wulɛgbã*) perforada por dos agujeros separados por cinco a seis centímetros que se llaman los ojos (*nukũ*)". Antes de ocuparnos de estos diferentes términos es menester precisar las indicaciones suplementarias que se nos dan sobre la confección del *Legba agbonuxɔsu* definitivo (*Legba do kɔ*); esas indicaciones se refieren a la materia y a la forma. Tratándose de la materia, hay que observar que el conjuto del Legba no se reduce a una efigie vagamente antropomórfica. Una consulta con el sacerdote determina, por una parte, el lugar donde ha de erigirse el Legba (que no siempre se sitúa a la derecha del pórtico), por otra parte, determina las condiciones de preparación de ese Legba. Se identifica primero un termitero que debe ser blanco y no rojo en su interior. Se le ofrecen "*kola*, pimienta de Guinea, aceite de palma, harina, maíz amasado en aceite, alubias, alubias con maíz cocido, agua". Se mezcla la materia de estos sacrificios con un poco de tierra y se vierte el producto en dos platos que están cubiertos y unidos por un trozo de taparrabos blanco. El sacerdote vuelca el contenido de los platos en

una tinaja (*zẽ*), a partir de entonces, el Legba se divide en dos partes: una efigie visible en la superficie y un conjunto de elementos sepultados bajo tierra donde el Legba dispone de su propio Fa y de su propio *kpɔli*, sin duda inseparables de aquellos de que dispone el *favi*, el iniciado poseedor de ese Legba, en su dormitorio. Maupoil escribe en efecto (págs. 313 y 314): "(El sacerdote) [...] toma la arcilla aportada por el iniciado y con una azada modela un Legba en todo semejante, salvo en el nombre, al *Legba agbãnukwẽ*. El hombre se esfuerza por obtener una semejanza con un ser humano sentado al que provee de dos barbijas, una de madera y la otra de hierro; esta última está destinada a suplir la insuficiencia de la primera, cuya juventud, como la del hombre, ha de pasar [...] Dieciocho nueces de palma se introducen en la tinaja 'para que Legba, también él, pueda encontrar el Fa' [...] Se cava un foso en el lugar donde ha de erigirse el Legba del *favi* (el iniciado de Fa), en el exterior de la casa en que vive el iniciado. Todos los objetos que componen el *kpɔli* se entierran allí. El oficiante ejecuta los tres sacrificios y los entierra en el hoyo...". Agrega luego tierra mezclada con sal y aceite de palma y deposita en el hoyo "la tinaja donde se encuentra el contenido de los platos y además el pequeño Legba". Así queda lleno el foso: "Todo el contenido del foso representa a Legba y da a su potencia la libertad de ejercerse, tanto para bien como para mal". Sobre este particular, Maupoil cita un artículo de Bertho, quien precisaba: "En caso de abandonarse el lugar, el *favi* desentierra la tinaja sepultada al pie del Legba. Deja allí la efigie y se lleva la tinaja". Pero generalmente el Legba, sobre todo en su forma priápica, se erige manifiestamente en la tierra y es visible a todos. Maupoil (pág. 325) recuerda que sólo al pasar tres años después de haberse iniciado en el culto de Fa, puede el fiel confeccionar un *Legba do kɔ* (*do* significa hacer y *kɔ* designa a la vez la arcilla y el termitero; ésta es una etimología dada por Maupoil y confirmada por Pazzi, pág. 62). Después de haber encerrado diversos objetos en el pozo (la lista es más larga o más detallada que la dada en las págs. 312 y 313): "se edifica sobre todo eso un Legba. Un pequeño *apatam* (techo

sostenido por cuatro pilares) del tamaño apropiado para la estatuilla la protege de la intemperie". Se precisa que las prohibiciones del caso son las de todo Legba: alcohol, pólvora de fusil, madera *adisi* (cuyas cenizas suministran el índigo), aceite de palmito, el perro, la potasa. Entonces el Legba anterior puede destruirse pues ya no tiene importancia.

La relación entre las dos primeras formas de Legba puede considerarse desde varios puntos de vista. Lo que primero llama la atención es la simplicidad del primer Legba (simple efigie de tierra sin trabajar), a diferencia de la complejidad del segundo que literalmente está cargado de los atributos de la personalidad. El conjunto del dispositivo se presenta a los ojos de los observadores ante todo como una transcripción de la organización residencial y social. Le Hérissé (pág. 138) es muy claro y preciso sobre este punto: "Los Legbas están representados por símbolos que varían con la edad y el sexo de los individuos y cuyo emplazamiento es siempre delante de la entrada principal de las casas y se agrupan alrededor de los símbolos del dueño de casa. Unos vasos o tazas de terracota son los símbolos de los niños varones no adultos. Los símbolos de los dueños de casa o de los jefes de un grupo familiar son un montículo de tierra greda de treinta centímetros de alto, en forma de cono y protegido por un minúsculo abrigo de ramas de palmera. Si un augur lo exige, el montículo se reemplaza por una estatuilla, igualmente hecha de tierra, que representa de manera grosera a un hombre sentado con las dos manos apoyadas en las rodillas. En ese caso, un falo monstruoso completa la grotesca figura y se dice entonces que el Legba del individuo interesado se ha convertido 'en rey'. Lo mismo que en el caso de los niños, simples vasos de tierra bastan para los Legbas de las mujeres; se los disemina siempre al abrigo del Legba del marido o del padre o de los dueños de casa".

El objeto es entonces tanto más complejo cuanto que tiene varios "referentes": el dios mismo (a veces los misioneros y los etnólogos dicen que el objeto es un "símbolo de Legba") y el individuo humano, en combinación con su *kpɔli* y su *Fa*; pero se sabe que en ese caso se puede hacer una

distinción en el conjunto del dispositivo, entre la efigie y el ser del Legba (en caso de peligro y mudanza el fiel se lleva la tinaja y deja la efigie). Antes de considerar esta distinción en la percepción del objeto mismo, es decir, entre lo que el objeto es y lo que representa, aclaremos algunos términos que se aplican a los objetos constitutivos del objeto Legba y que son tema, como lo dicen los informantes, de comentarios y exégesis varias. Las agujas, nos dice Maupoil (pág. 313), se consideran hechas con "un hierro particularmente pernicioso". Su presencia no puede dejar de relacionarse con las nueces de palma introducidas en la tinaja, utilizadas en la adivinación, y de las cuales Maupoil nos dice (pág. 179): "Participan en el misterio de la adivinación y reciben a veces el nombre de *aze-de-kĩ* (hechicero-palmera-granos), granos de hechiceros, pues se supone que lo ven todo, como los magos negros". El *asẽ godokponõ* (pág. 127), objeto hecho de hierro, de forma cónica, que constituye una especie de campanilla con un badajo, sólo sirve en el bosque de Fa donde lo lleva el iniciado; el objeto "simboliza", nos dice Maupoil, "la busca de hojas medicinales que es uno de los atributos de Fa y de sus sacerdotes". El *talũ* es una especie de varilla de hierro que incumbe a Legba "como todo aquello que no sirve para nada". Una nota de Maupoil precisa: "Según la leyenda, el *talũ* se fabricó de hierro después de haberse inventado todos los otros objetos de hierro; su forma lo hace inutilizable 'para dar a entender que con ese metal no se podía ya confeccionar nada nuevo'" (pág. 178). Este es un caso de objeto límite cuya forma sólo remite a la materia de que está hecho.

El objeto Legba está pues constituido por un gran número de objetos que, o bien figuran en la efigie misma del Legba, o bien están sepultados en la tierra en el lugar donde se erige la efigie. Según los informantes, con algunos de esos objetos se relacionan muy explícitamente varias ideas: la idea de la clarividencia, la idea de la cólera o de la fuerza, la de la gratuidad, la de la pura presencia. Las palabras de los informantes suscitadas por este o aquel objeto concuerdan con los comentarios generales que se hacen de Legba entendido como divinidad; el conjunto de las "cosas" reunidas en el

Legba son, o bien fabricadas o bien naturales, y si son naturales pertenecen a los tres reinos de la naturaleza. Por fin el pene (Maupoil habla de dos penes en el país de los fon), que distingue la efigie acabada del *Legba do kɔ* de su primer esbozo, ha sido objeto, como cabe imaginarlo, de numerosos comentarios. Al querer denunciar las interpretaciones alarmadas de los misioneros, Maupoil, Le Hérissé y hasta Verger atenúan tal vez demasiado el alcance de la significación de ese "objeto parcial". Maupoil observa en la página 78: "(Legba) no se ocupa de los órganos genitales de los dos sexos, según parece, sino en la medida en que la sexualidad conduce a la discordia, a la enfermedad o al crimen, en una palabra, al accidente. La actividad sexual en general se encuentra bajo el control de Dã". Sobre este particular hay que notar que Maupoil únicamente observó Legbas femeninos (con atributos sexuales tan impresionantes como los masculinos de Abomey) en la región de Porto Novo. Le Hérissé observaba que Legba no era un dios de la fecundidad, sino más generalmente de todas las violencias. Verger lo confirma y ve en la exhibición del sexo un signo de su carácter "truculento, violento y sin vergüenza" (pág. 115).

Tal vez no sea necesario interpretar el sentido de esta exhibición del pene y baste con comprobar simplemente su presencia. El Legba es pene, el pene es Legba. Como el deseo mismo, el Legba es la expresión de una personalidad individual a cuya conciencia y a cuya autoridad sin embargo escapa en parte. El Legba es ese objeto doble que se puede considerar a la vez activo y pasivo; es activo en relación con los demás, especialmente en la forma de la agresión; es pasivo en el sentido en que se lo puede manipular, poner en condiciones de agredir sin que el Legba tenga en ello iniciativa alguna. Para obtener este resultado basta con dar a los Legbas los alimentos que les están prohibidos: "Si se les da a los Legbas sus alimentos prohibidos se les provoca una irritación que puede llegar a ser sanguinaria. Los que quieren 'inflamar a su Legba contra alguien' emplean este método" (Maupoil, pág. 83). Verger observa que si se quiere excitar a *Eṣu* contra alguien (*Eṣu Elegbara* es el nombre

yoruba del Legba de Dahomey) "basta con verter sobre él aceite de palmito mientras se cita el nombre de la persona contra la cual se quiere enviar a *Ẹsu*". Y Verger agrega en una nota: "En tierra de los fon la fórmula empleada es: *Ma mon Legba tatso nu tostso enagbete*, o sea, 'Nunca vi a Legba consumir aceite de palmito; ¡eso es el caos!' ". El símbolo fálico es una cuestión que todavía está en pie cuando consideramos a los Legba en los cultos de Sakpata y Hevieso; Verger observa que sus *Legbasi* (sus iniciados, sus sacerdotes y auxiliares) "llevan disimulado bajo la falda un voluminoso falo de madera que erigen a veces mientras despliegan una mímica erótica". (pág. 114)

Africa nos ofrece muchos otros ejemplos de lo que la práctica del culto puede tener de voluntarista y hasta de experimental. Si nos atenemos a este criterio, es bien seguro por cierto que todas las religiones africanas se inclinan a la "magia", pues todas pretenden influir en las fuerzas de las cuales la figura del dios resume el poder y la ambivalencia. El panteón de Benín es, en este aspecto, muy notable. Muchos ejemplos de Togo ya tratados corresponden a primera vista a lo que se ha convenido en llamar "ritos de inversión", pero ilustran más bien el carácter instrumental de los dioses objetos. Para eliminar la ambigüedad del término "instrumental" (pues no hace uno de los dioses lo que se quiere) sería mejor decir que los dioses son manipulables, como puede serlo la energía eléctrica o la energía atómica, sólo que esa energía implica peligros y riesgos para quien la manipula: las reacciones desencadenadas por la acción del manipulador no pueden dominarse siempre, sino que están desencadenadas mecánicamente desde el momento en que se establecen ciertas conexiones, en que se dan ciertas relaciones, en que se ponen en contacto ciertas sustancias. El hecho de que Legba pueda ser el instrumento de pasiones de las que, según se estima, debe proteger a su poseedor, si se le ofrece (en realidad si se le vierte encima) aceite de palmito, es un hecho que lo acerca, por ejemplo a Sakpata, a quien las sacerdotisas de Avlekete (ellas mismas mujeres acostumbradas a imitar los papeles masculinos, criaturas fantásticas

por definición, lo mismo que la diosa a la que sirven y a la que se identifica con la espuma de las olas) ofrecen los alimentos que le están prohibidos, para que el dios se marche y con él desaparezca la viruela de que es tanto la causa como el remedio.

Pasivo o activo (objeto o ser), exterior o interior (visible o invisible), individual o general (expresión de la identidad individual o de la relación con el mundo y, habría que decir, del mundo con el mundo), Legba concentra y expresa en sus efigies (en las que se mezclan en una forma alusiva la materia de la tierra y el impulso del hombre) toda la dificultad que hay en pensar esa materia y ese impulso y más aún la dificultad de pensar ambas cosas juntas. En suma, el dispositivo Legba se construye según dos ejes: uno va desde el exterior hacia el interior, el otro desde la identidad a la alteridad. Concebidos de manera contradictoria, los polos de estas dos relaciones dan motivo a discursos completamente opuestos que Maupoil consigna muy bien. Para algunos, Legba es el primero de los hijos de Mawu, el más grande de los dioses. Maupoil, sensible a este aspecto de la cuestión, observa que sería arbitrario reducir el culto de Legba a un culto individual. Legba es definido entonces como un mensajero (atendiendo pues a la relación), es objeto de un gran culto público localizado. Dice un informante que si una desgracia destruyera a todos los Legbas y respetara al *to-Legba* (el Legba de la aldea) "para cada fiel esto resultaría sólo en una pérdida de tiempo"; "si tengo que hacer llegar un mensaje a *Xevioso* me dirigiré a mi Legba. Si no tengo *Legba* personal, iré y diré una oración al *to-Legba*; sólo que éste será menos rápido" (pág. 81). Estamos pues aquí frente a una estricta lógica de la comunicación, la comunicación de lo corriente y de la línea directa, o también del correo de dos velocidades.

Un *bokonõ* consultado por Maupoil pone en tela de juicio esta presentación y afirma que el culto de Legba es individual, es decir que el Legba de cada individuo es a la vez una representación y una realización de ese individuo: "[...] cada uno construye en su casa una efigie de su propia cólera con el nombre de *Legba* y se esfuerza por apaciguarlo" (pág. 82).

FACULTAD DE NUEVA ... BIBLIOTECA Y HEMEROTECA

El Legba mensajero, integrado en la cadena representada por la demanda individual a los diferentes dioses (el Legba de la casa, el Legba del lugar social, el *to-Legba*, el Legba de los dioses) se define por funciones de relación y de representación, sólo que la definición de Legba como mensajero deja por entero en pie la cuestión de su ser propio planteada sin embargo insistentemente por la presencia (en la materia que lo constituye) del Fa y del *kpɔli*, sobre los cuales, según veremos, se plantea una cuestión del mismo tipo: ¿representan sencillamente o constituyen literalmente la identidad de aquello que, para decirlo aproximadamente, simbolizan?

Este carácter opuesto y complementario se expresa espacialmente. Hemos visto que debajo de la efigie visible y exterior de Legba se encuentra sepultada en la tierra una calabaza que encierra lo que se presenta como la realidad del vudú. Esta realidad subterránea, a diferencia del aspecto ocasionalmente humorístico y truculento de las manifestaciones exteriores de la divinidad o de sus representantes, se estima poderosa y hasta temible. Verger hasta afirma, aunque no cita sus fuentes: "Para darle potencia, en el momento de su erección, se enterraban debajo del Legba personas vivas, extranjeros poderosos (reyes y sacerdotes prisioneros de guerra), se enterraba además aceite, oro, talismanes y objetos raros y difíciles de obtener" (pág. 115).

La oposición afirmada en el caso de todo Legba entre interior y exterior en un plano vertical se reencuentra en la oposición, en un plano horizontal, del *Legba agbãnukwẽ* (Legba de la habitación) y del *Legba do kɔ* (Legba del pórtico hecho de tierra modelada). El *Legba agbãnukwẽ* (llamado también *Fa-Legba*) protege al individuo y a su familia contra sí mismos. El hombre debe en primer lugar desconfiar de todos los excesos que lo hacen vulnerable, debe desconfiar de la desgracia que lleva en sí mismo. El Legba del pórtico, por su parte, se opone a las agresiones del exterior. Pero ambos se sitúan más precisamente en relación con Fa. Sobre el Legba de la habitación se dice a la vez que protege a Fa y que es su ejecutor o hasta su verdugo, así como el *migã* es el verdugo del rey. Pues Fa no puede encolerizarse ni hacer

daño: "Fa es como el rey de Abomey, que no hace sino el bien. El rey no ejecuta y ni siquiera le dice al *migã* que ejecute; sólo trabaja por el bien de su pueblo. Fa es como un juez: no se podría ser a la vez juez y verdugo, eso no se ve en ninguna parte. El *agbãnukwẽ*, que es un aspecto de Legba, es la cólera de Fa..." (pág. 83). Pero también se dice que es la cólera de los hombres. Del Legba del pórtico se dice que es el mensajero de Fa. El Legba de la habitación parece de alguna manera tener la prioridad sobre él pues fue alimentado primero, especialmente cuando Fa reclamaba un sacrificio. Pero el orden de las precedencias puede variar de un grupo a otro o de una población a otra: el Legba del pórtico era más importante en el país de los fon que en el de los nago.

Ejecutor o mensajero, Legba, en estas diversas efigies, nos remite a Fa como lo sugería ya el hecho de que su erección fuera un episodio de la iniciación en el culto de Fa y como lo sugería la presencia de las nueces de palma metidas en la tinaja que encierra su poder. Pero lejos de presentarse como la verdad de Legba y la realidad o el ser del individuo iniciado, Fa, a su vez, se sustrae a toda definición exclusivamente sustancialista, pues el nexo Fa/*kpɔli* entabla una especie de dialéctica entre ser y relación, entre interior y exterior, entre identidad y alteridad.

En el bosque sagrado, el iniciado se hace revelar su signo mediante la manipulación de las nueces sagradas. Ese símbolo (*du*) se adquiere de una vez por todas y define a la vez el destino y la identidad de la persona en cuestión. El término *sɛ* da cuenta de esta doble dimensión. Pazzi dice sobre este particular (pág. 296): "Se concibe el destino de alguna manera como un doble que acompaña al hombre y marcha junto a él; por eso se considera descortés pasar entre dos personas (ya sea que estén andando, ya sea que estén sentadas la una junto a la otra) sin pedir permiso para hacerlo, pues 'su destino está entre ellas' ". Materialmente dos "símbolos" se relacionan con esta definición. La consulta en el bosque sagrado que culmina en la determinación del signo, se efectúa con la ayuda de nueces de palma que el iniciado recoge en un saco. Este es propiamente el símbolo de Fa. Pero

una vez determinado el Fa, en ocasión de la ceremonia de iniciación, el auxiliar del sacerdote prepara un *kpɔli* cuyo contenido puede variar pero que comprende necesariamente un poco de la tierra sobre la cual fue trazado el signo del nuevo iniciado, ciertas hojas de Fa, otros elementos relacionados con los signos particulares del iniciado y sustancias varias (arenas, perlas, excrementos de serpiente) que, según se cree, dan poder al *kpɔli*. Los dos objetos se conservan en la casa del iniciado. El *kpɔli* reposa sobre el Fa. Maupoil observa: "El objeto usual es el saco que contiene las nueces, el objeto secreto, que está cosido es el *kpɔli*". Los dos objetos están tan relacionados con la definición de la personalidad de su poseedor que en general se los destruye al morir éste. La desacralización de esos objetos pasaba a veces por un procedimiento de inversión que evoca la pasividad del Legba cuando se lo utiliza para atacar a alguien: el jefe de los sepultureros "les da los elementos prohibidos más imperativos: el pimiento (*atakĩ*) y el condimento *afĩtĩ* para mostrar así que han cesado de cumplir su función de información en ese hogar..." Se dice que esta inversión los "mata" (pág. 328).

Sin embargo, sobre estos dos objetos no resulta fácil decir lo que representan ni lo que significan el uno para el otro. Y las discusiones entre los augures (aun suscitadas por el investigador, esas discusiones ponen muy de manifiesto una cuestión esencial a sus propios ojos) giran alrededor del hecho de saber cuál es el simple representante y cuál el "mensajero" del otro. Si seguimos a Le Hérissé, la cuestión resulta relativamente simple. Lo mismo que Legba, pero más exclusivamente masculino, Fa es un vudú personal de cada individuo; siendo mensajero del primero de los dioses, Mawu, Fa prevé el destino. El *kpɔli*, lo mismo que las nueces de palma, es sólo el "símbolo" (representación y materialización) de Fa. Una vez establecidos, al término de la iniciación, los signos que constituyen el *du* de un individuo, el *bokonõ* "los graba sobre un trozo de calabaza en tanto que el consultante recoge en un saquillo el polvo sobre el cual se han escrito durante la operación. Todo esto, cuidadosamente atado con cuerdecillas, forma el símbolo de 'Fa' " (pág. 141).

Salvo algunos detalles, se trata ciertamente de una descripción análoga a la ofrecida por Maupoil, sólo que éste prestará mayor atención a la distinción entre el objeto *fa* propiamente dicho (las nueces metidas en el saco atado) y el *kpəli* en un saco cosido, y consigna las diferentes exégesis de uno y otro. Según una primera versión *kpəli* es la mujer o el fiel de Fa: *Fa si* (*si* puede significar "esposa de" o "consagrado a" y los *vudu-si* son los fieles de un vudú, pero también, en un sentido, son sus esposas). La categoría *si* oscila entre "dependiente de", "complementario de" y "mujer de". Aquí la connotación sexual es clara: "Las nueces son el elemento masculino, el *kpəli* es el elemento femenino" (pág. 319). Pero esta distribución no implica por sí misma una preponderancia. Existen parejas de dioses o dioses bisexuales: "Trátase aquí de una busca comprensible de lo completo, de lo normal, pues 'todo lo que vive ha sido creado por una pareja' " (pág. 319). Un adivino dice a Maupoil que el *kpəli* es como el intérprete que les permite a ellos conversar; el *kpəli* informa a Fa. Y este papel es esencial: "Al Fa del bosque librado a sí mismo le falta fuerza y yo creo que hasta puede engañárselo. De ahí la presencia del *kpəli* que es infalible. *Kpəli* y Fa son dos aliados inseparables a los que nada puede malquistar. Mediante la hechicería nunca se impedirá que el *kpəli* converse con el Fa del bosque; son independientes respecto de todo, salvo de ellos mismos". Maupoil llega a la conclusión: "Se puede decir que el *kpəli* es el alma exterior y el Fa su mensajero" (pág. 320). Por nuestra parte, consideraremos que una vez enfocado el núcleo de la personalidad, de la identidad individual, queda todavía una incertidumbre sobre lo que constituye su ser propio, que sólo se deja captar o definir mediante la función de relación o, como dicen los informantes, mediante el "mensaje", es decir, aquello que por definición se dirige y remite a otra cosa. Para decirlo de manera diferente, el objeto en cuanto objeto, ofrece a cada individuo una imagen de sí mismo, pero esa imagen, si se la mira más de cerca (si se considera el objeto como continente de un contenido) es siempre la imagen de otro. Ambas imágenes se escamotean simultáneamente cuando trata uno de definir el ídolo, la

FACULTAD DE HUMANIDADES BIBLIOTECA Y HEMEROTECA

realidad propia del objeto y la identidad individual del sujeto que mira al objeto buscándose en él, que busca su individualidad mirándose en él.

Se podría decir que al terminar el proceso hacia la identidad y realidad representadas por el eslabonamiento Legba-Fa-*kpɔli*, después de la fragmentación del núcleo último representado por *kpɔli*, tanto desde el punto de vista de la realidad material, como desde el punto de vista de la identidad individual, la energía liberada es la misma que permite el eslabonamiento de las generaciones y la vida del cuerpo, es decir, en otro nivel, estamos aquí ante un pensamiento de la relación-reproducción.

Sobre la naturaleza del *kpɔli* disponemos de otros testimonios además de los recogidos por Maupoil. Verger (1973) utiliza los trabajos de Bascom (1956) para recordar que en el país de los yoruba, donde el equivalente del *kpɔli* fon es el *Ìpǫ̀nri*, este término evoca de manera inmediata la noción de antepasado. Después de haber recordado que "*Ìpǫ̀nri* (*kpɔli*, para los fon) está relacionado con el origen y con el destino y está materializado en la forma de un saco adornado que contiene un poco de arena en la cual se ha trazado el signo (*Ifa* en yoruba, *fa* en fon)", Verger precisa: "Se da este mismo nombre de *Ìpǫ̀nri* a los antepasados que, según se estima, residen en los dedos gordos de los pies de las personas. Al hacerse ofrendas a la cabeza (*Ibǫ̀ri*) se ofrecen sacrificios a los padres o abuelos difuntos; algunas gotas de la sangre de los animales sacrificados se vierten en los dedos gordos del pie derecho y del izquierdo que representan el alma del padre (o del abuelo) y de la madre (o de la abuela) si están muertos. Los espíritus de los antepasados, así evocados, están presentes en la ceremonia y se dan *oriki ipǫ̀nri*, las salutaciones encomiásticas hechas a la vez a los antepasados y, por derecho de filiación, a la persona que hace las ofrendas a su cabeza" (Verger, pág. 66). Por su parte, Bascom manifestaba que para los yoruba, Ori, la cabeza, es el guardián del alma de los antepasados.

En otras palabras, la realidad del *kpɔli*, ese saco cosido que contiene algunos elementos impuestos, pero cuyo conte-

nido puede sin embargo variar de un individuo a otro, nos lleva a considerar tres tipos de referencias que sólo pueden formularse al precio de una concepción indefinidamente cíclica, recurrente y relativa de lo real, de la vida y del individuo. El *kpɔli* es ante todo una figura y una fórmula, figura y fórmula primordiales que un individuo posee necesariamente en común con otros, acompañadas de palabras y de mensajes (véase Pazzi, pág. 298): "Cada *'kpɔli'* está ilustrado por una leyenda en ewe, *Fákàfé* (uña que registra el oráculo), leyenda que termina generalmente con una breve canción y el mensaje mágico [...] que se transmite exactamente de memoria de generación en generación; al mensaje sigue una moraleja...". El *kpɔli* es también el antepasado, cuya presencia parcial puede por lo demás ser un componente de la identidad individual y, en este concepto, insertarse en la materialidad misma del cuerpo. Para los yoruba, la coincidencia es total: se dice que Ori, la cabeza, reside alternativamente en la tierra y en el país de los muertos. El término *ipǫ̀nri* se aplica simultáneamente al objeto símbolo individual y al antepasado representado por el dedo gordo del pie; de modo que el cuerpo a su vez, por lo menos como reunión de objetos parciales, entra dentro de esta concepción cíclica.

Para los fon, esta coherencia parece menos sistemática, en la medida en que el componente que se reencarna es el *ye* que corresponde al aliento (*ẹmi* en yoruba) y no a la cabeza. Según vimos, el *kpɔli* está más relacionado con la noción de *sɛ* que se traduce generalmente por "destino". Pero ese destino es trasmitido a la vez por el antepasado que preside el nacimiento *jɔtɔ* y por los padres directos: "Por eso, si el oráculo se lo pide, el hombre se hará erigir por el adivino un pequeño ídolo blanco que guardará en el secreto de su habitación para rendirle culto en los momentos difíciles" (Pazzi, pág. 296). El *ye*, además, no es en sí mismo ajeno a la categoría de los antepasados. Para Pazzi es un "principio vital" que comprende dos niveles: "el nivel de la respiración que cesa con la muerte" y el nivel del espíritu inmaterial que abandonará el cuerpo para reunirse con los antepasados en

BIBLIOTECA Y HEMEROTECA

el más allá" (pág. 295). En su lenguaje, Pazzi encuentra, referente al *ye*, un tipo de definición por desdoblamiento que, según ya vimos, se aplicaba a Legba, a Fa y a *kpɔli*. El *ye* tiene dos dimensiones: la del ser que se sustrae como la sombra y el aliento y la de la relación, aquí con los antepasados. Volvemos a encontrarla en las dos expresiones fon: *ye gaga* ("espíritu largo", según la traducción de Pazzi) y *ye gli*, "espíritu corto" que designa la sombra ("se trata de la sombra densa que es más reducida que la silueta de sombra que proyecta un cuerpo en el suelo cuando está expuesto al sol. Esa silueta desaparece, en efecto, cuando el cuerpo se retira del sol, pero la sombra densa lo acompaña a todas partes, aun cuando el hombre entre en la intimidad de su cámara") (pág. 294). Maupoil proponía definiciones más o menos semejantes (págs. 178 y 390).

De manera que lo más notable es que, por caminos diferentes, que por lo demás no todos los informantes recorren íntegramente, la realidad del *kpɔli* se asimila al fin de cuentas a la realidad de los antepasados, como si el objeto que simboliza más o menos la singularidad y la materialidad de cada individuo no encontrara su total razón de ser y, por lo tanto, no encontrara su explicación ni en la singularidad ni en la materialidad. Si hacemos hincapié en el *ye*, nos enteramos de que es él el que retorna con el nombre de "*djǫtǫ*" (Verger, págs. 62-63) y de que el *ye li* es la sombra o el espíritu corto. Pero esa misma sombra en aja se llama *kpɔli* (Pazzi, pág. 46). Si hacemos hincapié en el *sɛ*, podemos comprobar que en Maupoil (pág. 379) se menciona el hecho de que para ciertos adivinos y no los menos importantes, no es seguro que sea el *ye* el que retorna: "Un informante precisa que en realidad no se trata de sombra o de penumbra, sino que se trata de algo incognoscible incluido en la sombra a lo que se le da el nombre tanto de *ye* como el de *sɛ*. Y Gɛdɛgbe, el gran *bokònõ*, a quien hay que considerar como uno de esos intelectuales cuya reflexión especulativa contribuye a modelar y a fijar la tradición llamada cultural, zanja admirablemente esta cuestión al afirmar explícitamente que el ser y la identidad sólo pueden pensarse desplazando el problema, es

decir, al postular la relación: "El *sɛ* sobrevive al hombre y vuelve a encontrarse en la tierra después de la muerte. En realidad no sabemos nada sobre esto. Todo lo que conocemos sobre este particular es el *jɔtɔ*: aunque invisible, el *jɔtɔ* nos inspira confiaza. Da trabajo admitir en efecto que el esperma, es decir, un poco de líquido, baste para formar la compleja personalidad de un ser. Con el nombre y con las cualidades del *jɔtɔ*, el *sɛ* se hace más comprensible" (pág. 389). El nexo entre *sɛ* y *kpɔli* es evidente y aquí nos encontramos al término del esfuerzo de comprensión, lo cual nos lleva a considerar el ciclo de la reproducción que, de la manera más aproximada que se pueda concebir (en la imposibilidad de poder comprenderla) describe una triple realidad (el ser, la identidad y la relación con los demás) o, mejor dicho, tres niveles de realidad de los cuales sólo los dos últimos nos son parcialmente perceptibles, en tanto que únicamente el último nos suministra un lenguaje que nos permite interrogarnos sobre los otros dos niveles.

Maupoil resume (pág. 386) el esfuerzo intelectual de Gɛdɛgbe. Pero para apreciar mejor lo que dice sobre el particular, volvamos a considerar por un instante la noción de *jɔtɔ* de la cual Maupoil escribe: "Aquí vemos cómo se reúnen el culto de Fa y el culto de los muertos". Todo recién llegado proviene de otra parte. "Su *jɔtɔ* y su *ye* son ya viejos en él" (pág. 382). Consultando a Fa se descubre el *jɔtɔ* de un recién nacido, tres meses después de su nacimiento (en tierra de los nago, tres años después). La consulta se llama *Agbma Fa* o *Fagbasa*. "En la familia real de Abomey, la busca tenía lugar en el *Fagbasa* del palacio o hasta en el del *Bokɔnõ*..." (pág. 384). Maupoil confeccionó con la ayuda de varios interlocutores, uno de los cuales era el ex rey Ago-li-Agbo, una lista de los reyes de Abomey en la cual figuran junto al nombre de cada rey el de su *jɔtɔ* (pág. 382). Se puede comprobar así que Behanzin tenía por *jɔtɔ* a Agoglo, quien tenía por *jɔtɔ* a Agaja, quien a su vez tenía por *jɔtɔ* a Ganixesu. Las peregrinaciones de ese *jɔtɔ* hacen entrar en juego a once reinados, gran profundidad histórica de la cual puede uno imaginar que afecte el cuerpo de aquel que es su

producto, pues, como observa Maupoil (pág. 382, nota 2): "De los niños que vienen al mundo con una piel muy arrugada se dice: este niño es muy viejo, con lo cual se significa que su *jɔtɔ* es muy antiguo". Maupoil, apoyándose en De Spieth (*Die Ewe-Stämme*, Berlín, 1906) y en Herskovits, indica otro nombre para designar el *jɔtɔ*; se trata de *Sɛ mekɔkãto* que resulta doblemente significativo porque relaciona el concepto de retorno con el de destino y el concepto de identidad con el de tierra, en el sentido más material del término. La pregunta *me ka kã kɔ tõ?* significa: ¿Quién ha registrado la tierra de que está hecho su cuerpo? La identificación del *jɔtɔ* se realiza por eliminación, generalmente en presencia de los ancianos de la línea interesada (la línea paterna o la línea materna). A veces, señala Maupoil, en presencia de algunos que han reconocido sin falsa vergüenza, que la familia sopla al Fa su respuesta, pues la familia está en mejores condiciones que los adivinos (escribe significativamente Maupoil) "de discernir de quién un niño será 'el retrato' " (pág. 385).

El tema de la reproducción parcial, muy abundantemente atestiguado en Africa, relaciona aquí la idea de semejanza con la idea de identidad, y la de identidad con la de relación. Absolutamente original es la doctrina de la reproducción parcial de un individuo muerto, una parte sustancial del cual, lejos de perderse, permanece atada a la filiación, rastro atávico, destinado a nuevas combinaciones que constituirán otros tantos individuos originales y efímeros. No resulta pues tan sorprendente que en el vudú personal, dios objeto, objeto de reflejo y secundariamente, objeto de reflexión, se puedan captar simultáneamente una imagen del individuo y una imagen de aquellos que son la condición de su realidad, sus antepasados, a saber, una parte de ser y una parte de relación. Nunca el pensamiento especulativo de los adivinos logra liberar definitivamente la idea de ser de la idea de relación (el *sɛ* sólo se comprende mediante el *jɔtɔ*) pero tampoco ese pensamiento logra reducir la verdad del ser a la verdad de la relación: lejos de eso, aquélla es sin embargo tenaz y está representada nada más y nada menos que por un poco de arena o de tierra.

Al término de esta indagación, no hacemos sino volver a encontrar la alternativa de la que se puede admitir que, en sus diversos avatares, es a la vez la condición y el objeto de la actividad ritual en sus diversas modalidades: identidad, herencia; ser, relación; *ego*, *alter*. En lo tocante al *jɔtɔ*, colmo de un pensamiento del ser y de la identidad que no puede reducirse enteramente al pensamiento del retorno y la repetición, se trata de un poco de arena metida en el interior de un saco cosido y que materializa la individualidad por un tiempo (el tiempo de una existencia, pues el objeto se destruye al morir su poseedor). Maupoil comenta (pág. 386): "En este camino que tan laboriosamente se abrieron los hombres hacia el misterio de su alma y el origen de su determinismo, *jɔtɔ* es un punto de referencia y *kpɔli* es el refugio último; más allá de *kpɔli* se extiende un dominio que nadie ha sabido explorar. El primer Fa consultado en el caso del ser llegado a la vida descubre el nombre del *jɔtɔ*, es decir revela un primer determinismo. *Kpɔli* es el conocimiento extremo que el hombre puede adquirir de sí mismo y de su destino. Es eso lo que el viejo adivino expresaba al agregar: *Kpɔli* es más fuerte que *jɔtɔ* aunque posterior en el tiempo".

5

Las palabras

Hasta aquí hemos tratado de mostrar que la reflexión africana sobre la identidad individual es también una reflexión, necesariamente inconclusa, sobre la naturaleza de la materia. ¿Qué ha de entenderse por reflexión africana? Evidentemente es poco probable que cada africano o, para limitarnos a la región que estamos considerando aquí, que cada fon, cada ewe o cada yoruba, en un período dado de la historia, haya llevado a cabo una reflexión sistemática sobre lo mismo y lo otro, sobre el ser y el parecer, sobre la esencia y la existencia, sobre la vida y la materia. La exégesis, la interpretación de los símbolos, la confección de objetos , así como la especulación filosófica, incumben a especialistas o a aficionados ilustrados. Así lo atestigua indirectamente el hecho de que, de un informante a otro, de un adivino a otro, los comentarios, las interpretaciones y las incertidumbres puedan variar sensiblemente. Y también lo atestigua más aún el hecho de que dioses y cultos nuevos hayan aparecido en el curso de la historia y hayan tenido diferente suerte.

Todo eso no impide que preocupaciones comunes se afirmen no sólo a través de la diversidad de los cultos, sino también de la variedad de los comentarios y de las exégesis individuales, ni impide (y este es el punto que importa) que los comentarios de los especialistas locales y sus especulaciones hipotéticas coincidan con la experiencia común y que, en el lenguaje propio de ellos, den cuenta de tal experiencia. Para ser exactos, habría que decir que esas especulaciones

proceden de la experiencia común. En los sistemas de tipo "fetichista", todo el conjunto del aparato simbólico apoya la necesidad propiamente ontogenética, según la cual, como lo señalaba Roheim, en el hombre el dominio progresivo del cuerpo, desde la fase pregenital hasta las fases generales de la organización, se efectúa en virtud de una serie de identificaciones y de introspecciones. Por lo demás, éstas pueden realizarse en la práctica del juego (el niño juega a ser lo que todavía no es: papá, mamá), sólo que esa experiencia está singularmente reforzada en los sistemas en los que la existencia precede siempre a la esencia: las diferentes indagaciones y los diferentes modos de recurrir a la adivinación, que en Africa siguen a todo nacimiento, implican, como se lo ha señalado con frecuencia, que el niño recién nacido no es aún verdaderamente humano y que por un tiempo continúa siendo un ser indefinido. Pero la definición de su identidad, que nunca es inmediata ni instantánea (piénsese en las diferentes etapas de la iniciación en el culto de Fa y en su realización acabada que a menudo es tardía) es siempre frágil y provisional, está sujeta a rectificación en función del suceso que hay que prever, y eventualmente prevenir, para evitar, por ejemplo, comprobar que uno es un hechicero, es decir, para evitar dejarse persuadir de que uno es un hechicero. Hay que ver y hacer ver, prestar atención a la imagen que uno da de sí mismo, sin necesariamente saberlo, hasta el día en que se encuentra uno prisionero de esa imagen, como metido en una túnica de Neso.

En otras palabras, las teorías de la identidad relativa (en el doble sentido del término, porque la identidad no es absoluta, sino que, por el contrario, es función de una herencia o de reencarnaciones, puesto que se define en relación con la identidad de los cosanguíneos y de los aliados) están ancladas en la experiencia común de la relación del sí mismo con el sí mismo (con el propio cuerpo) y del sí mismo con los demás. Pero los sistemas fetichistas establecen explícitamente desde el principio la intuición del poeta y el descubrimiento del psicoanalista: que el yo es otro, es lo que no cesan de imaginar y repetir esos sistemas fetichistas. Que partien-

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEON BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

do de esta afirmación primera, que se hace cargo de las exigencias del crecimiento y de la maduración humanos, puedan proliferar las ilustraciones simbólicas y multiplicarse las exégesis individuales y hasta en ocasiones contradecirse, es otra cosa. Siempre queda en pie en estos sistemas el hecho de un acuerdo inicial entre las exigencias de la construcción individual y las coacciones del orden social simbolizado. Efecto especular sin apelación o mejor dicho sin fin; pues el iniciado sabe que es, por una parte, un antepasado (teoría del *jɔtɔ*) y por una parte (la misma parte puesto que el *kpɔli* figura simbólicamente el elemento no heredado de su personalidad) su Legba "personal"; el individuo puede descifrar esta identificación en el otro sentido: el objeto Legba y el *kpɔli* son una parte de su identidad; el individuo controla su Legba, así como controla su cólera y sus sentimientos en general, es decir, lo hace relativamente; nuestras expresiones "permanecer dueño de sí mismo", "perder la sangre fría" corresponden a una visión también desdoblada de la identidad individual, concebida de manera más puramente psicológica, pero cuyos dos términos definen una relación que no es una relación de significante y significado, así como no lo es la relación del iniciado con su Legba. En cuanto al antepasado, se lo concibe en plural y el sujeto que se identifica con él puede hacer retroceder la identificación hasta la edad mítica de la fundación o, inversamente, puede proyectarse en la cadena infinita de las generaciones futuras (véase Maupoil, la lista de los reyes de Abomey, pág. 382). Como ya vimos, del Legba hay que recordar que posee la existencia plural de los Legbas de todo individuo, incluso del vudú, y que también tiene una figura singular, una existencia individual, como hijo de Mawu, y de vudú, lo mismo que los otros vudúes. La relación especular del iniciado con el antepasado o con Legba se puede pues interpretar de dos maneras o, si se prefiere, esa relación nos remite a un doble juego especular: el antepasado y el Legba reflejan al iniciado que a su vez reproduce su imagen. Pero partiendo de este recorrido de doble sentido, se esbozan otras dos perspectivas: la perspectiva en la que se ve al antepasado reflejando a otros antepasados (*jɔtɔ*) sin

dejar de identificarse parcialmente con la materia del dispositivo Legba, y la perspectiva en la que se ve cómo el Legba se sitúa en el panteón en cuyo interior dioses y antepasados parecen identificarse.

En el origen de estas concepciones sólo puede concebirse una experiencia doble, la del cuerpo y la de la materialidad bruta. El objeto fetiche es precisamente el objeto en el que se acumulan, en una forma alusiva o metonímicamente corporal, objetos que van desde la materia mineral a la materia animal y desde la materia bruta a la materia muerta: tierra, piedras, conchillas, plantas, excrementos, sangre, cadáveres... Así se propone una continuidad análoga a la que une el cuerpo de los dioses y el de los hombres en un conjunto lógico en el que alternativamente el primer cuerpo puede pasar por la imagen del segundo y el segundo, por el sustituto del primero. Es éste un lugar de observación y de experiencia común a todos los hombres de una misma cultura y por cierto común a todas las culturas, lugar fundamental en el que se aprehenden las diferencias de los sexos, las semejanzas de un individuo con otro, los ritmos desiguales de la vida biológica, la autonomía relativa de los órganos, la pluralidad de los humores, los efectos físicos de las emociones que tienen que ver con la relación con los demás, en suma, la materia orgánica del ser, de la identidad y de la relación, pero, lugar también donde se experimentan la fuerza del olvido, el envejecimiento, la decadencia de uno mismo, la inmanencia de la materia y la inminencia de la muerte, en suma, un deterioro simultáneo de la identidad y de la vida que tiende, sin lograrlo del todo, a disimular la realidad de la materia y la realidad de la muerte.

Me parece que esta comprobación es apropiada tanto para relativizar el relativismo, si es lícito decirlo así, como para minimizar el interés de las interpretaciones de tipo puramente simbolista. Pues estos dos tipos de interpretación de sentido contrario son ambos insuficientes. Denunciar el relativismo puede encontrar, teniendo en cuenta lo aportado por el psicoanálisis y la etnología, un punto de vista partiendo del cual el inconsciente se manifiesta semejante en todas

las culturas. Roheim dice (pág. 495): "Hay diferencias en el yo y en los mecanismos de defensa, pero no las hay en el ello". Roheim no cree, como creen, según él dice, Jung y Freud, que los símbolos sean heredados y que cada ser humano recibe en herencia el símbolo de la serpiente como pene y de la caverna como vagina; sino que afirma "que la disposición a formar símbolos es hereditaria y que el simbolismo mismo se funda en la situación madre/hijo". Partiendo de esta situación, partiendo de este ambiente libidinal, se desarrollará nuestra tendencia a catectizar el ambiente de nuestra libido del cual derivan, entre otras cosas, la necesidad de considerar todos los objetos erigidos o penetrantes como símbolos masculinos y todos los objetos receptores como símbolos femeninos.

En el análisis del objeto fetiche, en la medida en que es el objeto de una práctica individual y social, este modo de descifrar los símbolos palabra por palabra y sin sintaxis alguna, resulta insuficiente. Pero, al situar la raíz de la realidad simbólica en la experiencia infantil, dicho modo de descifrar corrige de antemano todo lo que pueda haber de artificial y de redundante en una definición del símbolo como pura y simple marca social, definición que tiene la fuerza y la debilidad de no equivocarse nunca y de no explicar nunca nada. Encontramos un resumen revelador de esto en la obra clásica de B. Davidson, *Historia de Africa.* En esta obra se siente permanentemente la voluntad de hacer justicia a Africa, sólo que me parece que no siempre se apoya en buenos argumentos. Uno de esos casos, en cuanto a argumentos, tiene que ver con nuestro tema. Al argumento (siempre presente en efecto en el racismo de los medios más diversos) heredado de los victorianos para quienes los africanos, entre otras deficiencias, no creían en un ser supremo, no tenían religión propiamente dicha, sino que se prosternaban ante "la madera y la piedra", Davidson sólo responde con la afirmación contraria y, lejos de interrogarse sobre lo que puede ser la adoración de la madera y de la piedra, afirma, con desprecio de toda reflexión seria sobre la naturaleza del paganismo, que los africanos estaban familiarizados con la idea de un ser supremo y que hasta conocieron al "hijo divino

salvador, Nummo, hijo del gran dios Mawu de los ewe". Afirmación apresurada y ejemplo discutible que hace del monoteísmo un criterio de civilización avanzada y cuyos considerandos sugieren que la religión africana se reduce a una jerarquía funcional de dioses y de espíritus: "Como en otras partes, el monoteísmo podía superar al politeísmo en la 'conjunción de lo uno y de lo múltiple' para permitir diferentes grados de explicación cosmológica. Dios podía ser el remoto teórico que comprendía y controlaba el trabajo global del universo. Pero eran necesarios dioses y espíritus de menor importancia, técnicos para realizar el trabajo cotidiano de mantener el mundo en movimiento" (págs. 31 y 32).

Semejante esquema autoriza una teoría de los símbolos concebidos como símbolos sociales que, junto a puntos de vista esclarecedores (los ritos deben crear una diferenciación de papeles y de posiciones sociales), llama sobre todo la atención por su carácter general y aproximado, lo mismo que la teoría del totemismo criticada en su momento por Lévi-Strauss. Que los símbolos, como símbolos sociales, formen parte de un orden sociomoral determinado" (pág. 107) es evidente; que la religión de los africanos aparezca "en sus aspectos variados como una proyección y una afirmación de ciertas normas que rigen la evolución de la sociedad" (pág. 109) es posible; pero esa reducción deja por entero en pie el problema de la eficacia del símbolo y de la naturaleza de la creencia. Yendo un poco más lejos, encontramos la serena seguridad de aquéllos para quienes los africanos no creen realmente en lo que ellos dicen creer. Así (los dos autores están citados por Davidson en la pág. 153), Lienhardt (1961) explica que las ceremonias destinadas a la lluvia no tienen por objeto hacer que llueva, sino que se trata de "reafirmar los principios reconfortantes de la tradición dinka" y Mary Douglas (1966) dice que la ceremonia de la lluvia de los bosquimanos kongs no tiene tampoco por finalidad producir la lluvia, sino que se propone dramatizar la dependencia de los individuos respecto de la lluvia y "reafirmar el principio esencial que había creado al mismo tiempo la lluvia y a los bosquimanos y los había ligado en la naturaleza de las

cosas". Los africanos son pues actores siempre en representación de sí mismos.

Aquí encontramos por cierto el espíritu del procedimiento simbolista. No es posible, se dice el etnólogo de buena voluntad, que las creencias de los otros sean absurdas, que adoren verdaderamente la piedra y la madera; el sentido de las creencias debe situarse en algún otro nivel diferente de aquel en que se lo busca, tomando al pie de la letra lo que se afirme explícitamente. Entonces el etnólogo pasa de un nivel a otro (lo religioso es social); pero es el propio etnólogo quien creó y seleccionó los niveles, quien inventó la idea de nivel, pues, por supuesto, se podría decir también "lo religioso es individual" o "lo religioso es económico". En consecuencia, con desprecio de otras evidencias (como si aquellos que se dirigen al fetiche que cura pensaran que el fetiche no cura realmente, como si aquellos que siembran y sacrifican no realizaran los sacrificios con la idea de la cosecha) y, en todo caso, obteniendo de los propios informantes respuestas de tipo simbolista (que *también* son verdaderas y en este aspecto debemos tener en cuenta a Durkheim), el etnólogo construye un mundo del código simbólico del cual han desaparecido el individuo, el cuerpo y la materia.

El simbolismo no excluye por lo demás el relativismo. Y bien se concibe que un autor como Dan Sperber, que ya había señalado las insuficiencias de una teoría del símbolo entendido como código, haya basado más recientemente su crítica del relativismo en un análisis de la noción de creencia (*Le Savoir des Anthropologues*; Hermann, 1982) y haya apelado a las adquisiciones de la psicología cognitiva. Pero la experiencia del cuerpo (y más allá de ella, la experiencia del ser, de la identidad, de la relación y de la materia) de la cual atestigua toda construcción simbólica, hace por sí misma particularmente evidente la tesis de la unidad psicológica de la humanidad, idea de la que Kroeber hacía una hipótesis de trabajo en alto grado probable y de la que Roheim pensaba que no había necesidad de demostrarla, pues tan "evidente es el hecho de que existe un proceso general que forma parte del devenir humano..." (pág. 486). Roheim agregaba que la

naturaleza humana está ciertamente condicionada (se podría decir en este sentido que la naturaleza humana sólo se aprehende en las formas que le impone una cultura) pero que ella es también condicionante, lo cual implica la existencia de coacciones subculturales e impone límites a la arbitrariedad del simbolismo y a su definición atendiendo a términos puramente culturalistas. Otro límite puesto a esa arbitrariedad tiene que ver con lo que podríamos llamar una materia prima común: la materia del cuerpo. El cuerpo es así a la vez la materia y la forma del simbolismo, puesto que se trata de una materia, pero de una materia en evolución o, si se prefiere, una materia con vida. El cuerpo nunca es tan material como cuando está muerto (y es susceptible entonces de disecación y autopsia). Nunca es tan relacional y nunca está tan en fuga de sí mismo que cuando expresa (literalmente) su necesidad o su dependencia de otro cuerpo, cuerpo que cual el ave Fénix renace de sus cenizas con un deseo siempre renovado. Nunca es el cuerpo tan natural como cuando en él suben de punto las pasiones y las violencias a las que las mitologías dan como referente la espuma del mar, el rayo del cielo o el fuego de los volcanes.

Para terminar con este punto, procuraremos ilustrarlo de dos maneras diferentes. En primer lugar, volveremos a considerar el ejemplo de Legba y recordar la exégesis que hacen de él diferentes observadores, para mostrar luego cómo esa exégesis evoca la que proponen los exégetas de otras divinidades, por ejemplo, las griegas, que también simbolizan la relación del sí mismo con el sí mismo y del sí mismo con los demás. Luego nos preguntaremos si nuestra sensibilidad contemporánea y occidental no está mucho más cerca de la intuición fetichista de lo que tenemos tendencia a imaginar, es decir, y teniendo en cuenta lo que hemos mostrado hasta ahora, más cerca de una necesidad vivida y ritualizada por todos de pensar atendiendo a la materia y a la relación para comprender la identidad. En efecto, si bien es muy cierto que las interpretaciones simbolistas, cuando se aplican a la significación del objeto/fetiche/dios dejan subsistir un importante residuo de lo impensado, un cambio de

estrategia puede revelarse útil. La idea impuesta y cómoda, según la cual lo impensado residual corresponde a la parte específica cultural, no tiene en cuenta, a mi juicio, un hecho bastante evidente para que lo pasemos por alto: lo cierto es que no comprendemos las creencias de quienes están cerca de nosotros mejor de lo que comprendemos las creencias de pueblos remotos. ¿Cómo podría jactarme de "comprender" la creencia de aquellos de los cuales digo que socializan la naturaleza o que reconocen la unidad de su grupo al respetar a un mismo tótem, siendo así que después de una niñez cristiana, como suele decirse, y después de tantas confidencias y tantas exhortaciones por parte de personas a las que en todo caso no puedo reprochar que no hayan querido ser buenos informantes, continúo siendo incapaz de comprender lo que es ser "creyente"? Lo impensable de los demás es lo impensable nuestro. Nunca agotaremos el contenido de una creencia porque, sin duda, una creencia no se reduce a su contenido (ni siquiera en política). Pero la lección que el etnólogo puede sacar de esta situación es la de que no debe asimilar lo que se le escapa en los demás a un secreto que éstos posean. Esa precaución le evitará por lo menos ceder al temor, muy retórico y coquetamente alimentado por la profesión, a una etnología peligrosamente "participante" y preñada de un secreto del que nadie verdaderamente quiere adueñarse porque tendría el carácter irreversible de un pacto con el diablo. En más de un etnólogo alienta un Fausto encarnado en un doctor Jekyll que teme transformarse en Mr. Hyde sin esperanza de retorno, que teme llegar a ser un bororo sin poder ya nunca más volver a ser un londinense. Cruel perspectiva, sin duda (pero gracias a Dios los bororos son raros), pero que supone que uno sabe lo que es ser un londinense o un parisiense, o un parisiense y creyente, en suma una perspectiva que supone resueltas las cuestiones que uno se plantea, por cierto, sólo en lo tocante a otros pueblos lejanos. Y sin embargo el examen de nosotros mismos (es decir, en la medida en que estos fenómenos sean justificables desde un punto de vista sociológico), el examen de nuestros modos de ser, de nuestras filosofías, de nuestros

conflictos, tendría buenas posibilidades de revertir el falso antietnocentrismo que marca a veces la etnología. Ciertos pensadores se han considerado a la vez críticos y generosos al sugerir que el examen de los demás podría darnos una mirada más lúcida sobre nosotros mismos. El procedimiento inverso ha sido vilipendiado con el nombre de etnocentrismo. Y, en efecto, es muy cierto que la aplicación de conceptos jurídicos o teológicos a realidades mal observadas y preconcebidas define, en este contexto como en otros, la esencia misma del error. Pero todo procedimiento que se proponga no encerrarse en el relativismo cultural, ¿no debería sin embargo sacar la consecuencia del hecho de que lo que es verdadero en un sentido debe serlo también en el otro? ¿No podemos encontrar en nuestra experiencia elementos que aclaren la experiencia de los demás, especialmente en el dominio de la búsqueda del sentido, de la construcción individual y de la relación con los demás, hechos de los que propondremos aquí que, si bien lo social y la historia no se reducen a ellos, les son consubstanciales?

Esta es ciertamente la condición para que exégesis individuales tengan valor sociológico y sean comparables entre sí; la condición de que se refieran, no a objetos idénticos, sino a problemáticas constitutivas de objetos, problemáticas tampoco ellas idénticas, pero sustituibles y de hecho siempre sustituidas unas por otras. ¿Qué son esas problemáticas? ¿En qué medida puede decirse que son constitutivas de objetos y, en el caso que consideramos aquí, constitutivas de dioses objetos? La existencia de dichas problemáticas nos lleva a considerar simplemente un hecho bastante evidente para poder pasarlo por alto, a saber, que la antropología es siempre antropología de otra antropología. La mirada del etnólogo no se dirige a realidades brutas que el etnólogo sería el primero en descubrir como problemas; lo que encuentra el etnólogo son realidades sociales, pensadas, elaboradas, en las que no sólo puede leerse una relación de fuerza más o menos encubierta, sino además una relación de sentido sin el cual la fuerza no significaría nada y el disimulo aún menos. Me parece que el ejemplo de los ritos observados en Africa

demuestra que esa relación de sentido sólo es posible a partir del momento en que el pensamiento de lo social no excluye el del individuo; lo inverso es naturalmente evidente a los ojos del sociólogo. Los dos temas conjuntos de la identidad plural del hombre (conjunción momentánea de elementos diversos y de herencias diferentes) y de la pluralidad de identidad del dios (clase e individuo, pues el dios se multiplica sin desunirse) son en sí mismos problemáticos (y lo cierto es que plantean permanentemente problemas en la vida social puesto que es en relación con ellos como se formulan de manera muy instituida interrogaciones cuya respuesta es también evidentemente institucional: ¿Quién es el recién nacido? ¿A quién se parece? ¿Cuál es el dios que hace que mi hermano esté enfermo? ¿Hay que confeccionar una nueva efigie, un nuevo altar del dios ya celebrado en el patio de la familia?). En consecuencia, el objeto símbolo es inseparable de la intuición y de la interrogación que, presidiendo a su confección, influyen en su materia y en su forma hasta el punto de que aun las exégesis parciales se hacen posibles, hasta el punto de que éste o aquél de sus elementos constitutivos como las agujas o la varilla de hierro puesta en la estatua de Legba, puedan ser objeto de comentarios separados.

Materia, identidad, relación: *¿qué* soy yo? *¿quién* soy yo? ¿qué es el *otro*? Estas preguntas que se encuentran frente a frente en una permanente relación de sustitución (más fácil es situar al otro, si no ya identificarlo, que responder a las preguntas relativas a la identidad o a la naturaleza del yo) son en todo caso constitutivas de lo que se podría llamar, para parafrasear a Mauss, *objetos sociales totales*. Tornaremos a ocuparnos de esta expresión que nos lleva a considerar naturalmente la pluralidad de las instituciones que incumben a esos objetos y más aún considerar la pluralidad de los "sistemas simbólicos" que ellos ponen en relación, pero también a la necesidad en que nos encontramos, si queremos aprehenderlos totalmente, de tomar en consideración, como dice Lévi-Strauss al referirse al hecho social total, "la aprehensión subjetiva (consciente e inconsciente) que cobraría-

mos si, siendo ineluctablemente humanos, viviéramos los hechos como el indígena, en lugar de observarlos como el etnógrafo" ("Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss", pág. XXVIII). Esta necesidad es tanto más evidente en el caso de estos objetos, cuanto que ellos son a la vez "cosas" y culminación de una intención o de una empresa (en el sentido en el que alguien es *objeto* de odio o de amor). Dichos objetos son pues por esencia objetos de especulación y por lo tanto las exégesis que proponen sobre ellos los especialistas (por ejemplo, los adivinos consultados por Maupoil) nada tienen de una "interpretación hecha a la distancia", sino que facilitan indiscutiblemente el esfuerzo de imaginación que exige del etnólogo la definición lévi-straussiana del hecho total.

Concluyamos provisionalmente con este punto. Llamaremos objeto social total a todo objeto situado geográfica e intelectualmente en la frontera entre sistemas simbólicos, lo cual supone una mediación necesaria entre ellos. Dos consecuencias se desprenden de esta definición: el objeto social total es aquél por mediación del cual cada individuo puede experimentar su relación singular con los demás; ese objeto es esencialmente problemático. Expondremos además la hipótesis de que objetos de este tipo discernidos en culturas diferentes son comparables partiendo de las exégesis de que justamente son objeto, puesto que tales exégesis son esencialmente de un carácter problemático.

Volvamos a considerar a Legba. Reuniremos aquí, a manera experimental, algunas de las exégesis y digresiones referentes a Legba considerado como divinidad dotada de un carácter particular y de atributos específicos. Expondremos sucesivamente testimonios reunidos por Le Hérissé, Maupoil y Verger (estos dos últimos han explotado de manera aparentemente exhaustiva el conjunto de la bibliografía anterior compuesta por narraciones y descripciones de viajeros, de misioneros y de etnólogos extranjeros).

Según Le Hérissé, el más breve sobre este punto, "Legba" es el compañero escondido de cada individuo, es el diablillo "siempre dispuesto a alguna fechoría o hasta a las peores maldades", pero pronto a dejarse apiadar por oraciones y

BIBLIOTECA

sacrificios (pág. 137). Legba reside en el ombligo (*Hon*) "desde donde se complace en insuflar la cólera". Es "el agitador del ombligo" y el "jefe de la cólera". Si bien el falo que adorna sus estatuas lo ha hecho comparar al Príapo de los antiguos, sus atribuciones no tienen que ver únicamente con la fecundidad. Por él sobrevienen la desdicha y la felicidad, siempre que los vudúes superiores consientan en ello: Legba es causa de las enfermedades, de los accidentes, de las disputas. De ahí la obligación que tiene el dueño de casa de hablar con él y de brindarle ofrendas cada día.

Maupoil dispone de informaciones más detalladas y conoce autores ingleses y alemanes. En primer lugar, denuncia la asimilación de Legba al diablo, una asimilación hecha por los misioneros (o de su versión yoruba, Ẹṣu Elegbara). Algunas efigies que exhiben cuernos y su carácter fálico están en el origen de esta asimilación. Frobenius y Herskovits han protestado contra ella al poner de relieve el carácter ambivalente de Legba. Es ese mismo carácter el que señala Maupoil al dar cuenta de testimonios que insisten a la vez en la complicidad de Legba y de Fa y en su ambigüedad y ambivalencia. Al análisis maniqueo por el cual "todo lo que es bueno proviene de Fa y del vudú, todo lo que es malo proviene de Legba" (pág. 76) se oponen afirmaciones más atenuadas: "[...] Si Legba no hiciera el mal, Fa no tendría nada que comer [...] Leyendas contradictorias dan cuenta de esta especie de complicidad. Se dice comúnmente que Fa debe sus conocimientos a Legba...". Un adivino de Abomey declara que Legba es el más fuerte y el más sagaz de todos los vudúes, que puede hacer tanto el bien como el mal. Algunos hasta llegan a decir: "Legba es Fa, son los vudúes. Si se quiere extirpar el mal de este mundo, es menester pues 'matar' a Fa y a los vudúes, pues cada uno de ellos es el bien y el mal a la vez". Esta ambigüedad se tradujo a veces en lenguaje cristiano, pues si bien algunos misioneros vieron en Legba el símbolo de la erección, del vicio y del espíritu del mal, en Haití, en el panteón que se encuentra a la vez bajo la influencia yoruba y cristiana, Legba es antes bien el "hombre bravo" de que hablaba Gɛdɛgbe a Maupoil. Se lo describe

como un "buen papá" que se mantiene en "el umbral de las habitaciones, en las fronteras de las propiedades, en el cruce de los caminos, para defender a los hombres contra las fechorías de los malos espíritus" (pág. 79). Una de sus encarnaciones cristianas es San Antonio.

En cuanto a su origen mitológico, siempre ateniéndonos a los testimonios reunidos por Maupoil, Legba constituye una mezcla de ambivalencia y de un estado incompleto que en todas partes parece más o menos asociado a la cualidad de dios o de héroe mensajero. Los fon, nos dice Maupoil, "explican que Legba, siempre en movimiento, gira alrededor del universo y hace reír y llorar a todo el mundo" (pág. 80). Algunas narraciones hacen de Legba un pobre miserable y, a diferencia de las afirmaciones antes aducidas, un parásito de Fa. Según esas versiones, Legba no fue enviado por Mawu a la tierra, sino que descendió solo, por su cuenta y sin autorización, obligado desde entonces a asociarse con otros para subsistir. Para algunos adivinos Legba fue primero un hombre y se hizo vudú en Ijelu, situado a algunos días de marcha de Ifé (en la actual Nigeria). Para otros, fue creado por Mawu como su representante y mensajero, como instrumento de conexión entre los dioses, y entre los dioses y los hombres. Para otros, todavía, siendo el primero de los hijos de Mawu, era también su primer servidor pero, habiendo cumplido mal una comisión, fue condenado a ese eterno priapismo que tanto choca a los viajeros europeos y que debió afectarlo a él mismo, puesto que, por despecho, abandonó a Mawu para venir a la tierra" (pág. 81).

Verger ha reunido la casi totalidad de los testimonios existentes sobre la personalidad de Legba y resume sus principales características en un capítulo especialmente dedicado a Ẹsu Elegbara (para los yoruba) o Legba (para los fon). Mensajero de los otros dioses (*orisa* o vudúes), Ẹsu Elegbara o Legba es el guardián de los templos, de las casas y de las ciudades; es la cólera de los dioses y de los hombres; es susceptible y violento; vanidoso e indecente. Suscita las querellas y las diferencias, pero tiene su lado bueno: es, según sugiere Verger, el más humano de los *orisa* o vudúes.

FACULTAD DE HUMANIDADES
BIBLIOTECA
12 Y HEMEROTECA

ni "completamente bueno, ni completamente malo". Es el fiel mensajero de aquellos que lo comisionan después de haberle brindado ofrendas. Dinámico y jovial, fue él quien reveló el arte de la adivinación a los hombres. En cuanto a los mitos o las narraciones que celebran su nacimiento, confirman todos una indicación de Maupoil que antes hemos señalado: algunos testimonios (Onadele Epega en *The Mistery of Yoruba Gods*, Lagos, 1931) hacen de Legba el primer rey de Ketu, antepasado del primer rey de los Egba. Por supuesto, existen otras versiones de su origen (especialmente Frobenius señala que en Ifé se haría una distinción entre Ẹṣu, cuyo culto se celebraría en el norte y Elegba, divinidad fálica del sur con la cual se habría identificado ulteriormente la primera divinidad). Todas las versiones reconocen una precedencia de Legba sobre todos los otros vudúes, de los cuales se distingue al menos por el hecho de que es su "mensajero". Legba debe ser servido siempre antes que los otros *orisa* o vudúes cuando se celebra una fiesta si se pretende que ésta se desarrolle dentro del orden. Diversas leyendas justifican esta precedencia o, mejor dicho, reconstituyen su origen hasta en Brasil. Verger (págs. 110 y 111) consigna una según la cual Ẹṣu, miembro de la familia de los *orisa*, se conducía mal —por esa razón había quedado apartado por obra del rey de Africa— y sembraba el desorden en todas las fiestas consagradas a los demás dioses, donde todo el mundo lo ignoraba. Los adivinos, consultados por el rey le dijeron que era necesario en cada ceremonia celebrar a Ẹṣu antes que a los demás dioses. Un mito publicado por el padre Baudin, que nos señala Verger y que fue recogido por A. B. Ellis y por L. Frobenius, evoca la dureza de los primeros tiempos de los dioses que sólo recibían pocas ofrendas, pues los hombres eran entonces poco numerosos sobre la tierra: "Un día Ifa se queja de la dureza de los tiempos a Ẹṣu, el más sagaz y astuto de los genios y al mismo tiempo el más maligno; Ẹṣu le responde que puede enseñarle el medio de recibir muchas ofrendas si le instruye en el arte de la adivinación, pero sólo le revelará esos secretos si se le da la seguridad de que siempre habrá de recibir las primicias de las ofrendas" (pág. 111).

Otros relatos ponen de relieve en mayor medida el carácter astuto de Legba y es más aún, las dimensiones múltiples y la realidad compleja de toda situación humana. Esos relatos resultan particularmente interesantes porque, por un lado, hacen de Legba un símbolo de la palabra empeñada (Legba es el garante de todo contrato y de toda relación duradera) y, por otro lado, hacen de la ambigüedad o de la ambivalencia de Legba menos un producto o una expresión de la astucia (por más que la astucia sea siempre una de las características esenciales de Legba) que la verdad de numerosas situaciones humanas; todo es cuestión de vista, es menester saber mirar. Existen numerosas versiones de estos relatos, nos dice Verger (pág. 112). Tomaremos de Verger la siguiente versión:

"Había dos amigos sinceros que se paseaban siempre vestidos de la misma manera. Habían jurado ante Ọlọfin[1] que serían siempre buenos amigos y que nunca reñirían.

"Había un día una gran fiesta en otra aldea; los dos amigos se adornaron con sus mejores galas y se pusieron en camino para asistir a la fiesta.

"Ya en el camino, un hombre de elevada estatura pasó entre los dos; llevaba en la cabeza un sombrero blanco del lado derecho y rojo del lado izquierdo. El hombre se adelantó a los dos amigos y bien pronto desapareció a lo lejos.

"El amigo que se encontraba a la izquierda habló luego de aquel hombre del gorro rojo, el que se encontraba a la derecha le hizo notar que el gorro era blanco; se produjo una discusión y el de la derecha, montando en cólera, hirió gravemente a su amigo con una puñalada en el vientre. Lleno de remordimientos, el agresor se presenta ante Ọlọfin y le dice que ha cometido un crimen en la persona de su amigo. Ọlọfin ordena a sus hombres que vayan a buscar al herido. Este, que todavía se encuentra vivo, es llevado a su presencia. En ese momento, el hombre de alta estatura se presenta en el tribunal. Ọlọfin otorga la palabra al agresor, pero el desconocido rompe a hablar y declara que es él la causa de todo aquello y explica la estratagema empleada; había obrado así para castigar a los dos amigos que no habían apelado

a él, a Elegba, en el momento en que habían jurado ser amigos sinceros.

"Así había mostrado su poder; que en el futuro se dirijan a él antes que a todos los demás *orişa*."

Verger recogió en el Brasil variantes de esta leyenda (Elegba pasa por una senda que separa dos campos vecinos de dos amigos llevando un gorro rojo y blanco en la cabeza). Otras versiones han sido comunicadas por Baudin, Herskovits, Frobenius y Maupoil. Todas ellas tienen por escenario tres tipos de lugar: los caminos y los límites de campos, el palacio real y el mercado. Las conclusiones explícitas de estas versiones son simples: es menester ver con claridad para asegurar la paz social, los intercambios comerciales y el ejercicio del poder. Pero hay que hacer notar que el simbolismo de los colores que se encuentran en los relatos (gorro blanco y gorro rojo) sugiere ante todo que la verdad de los seres no es nunca simple. El rojo no es la verdad del blanco ni viceversa. La narración se hace así eco de la materialidad del objeto. Hemos visto, en efecto, que un termitero constituía una parte de la materia prima del *Legba do kɔ*; ese termitero se llama, por lo demás, *Legba kɔ*, sólo que no puede servir para constituir el Legba si, una vez quebrado, revela un interior rojo. Es necesario que el interior sea blanco. Maupoil consignaba (pág. 312) la explicación que le habían dado de esta circunstancia: "El misterio reside en lo siguiente: el rojo, símbolo de cólera, es visible exteriormente, en tanto que el blanco, la bondad, está disimulado en el interior y es invisible". El conjunto de los comentarios que se han hecho sobre este punto tiende a sugerir que el interior no está presentado como la verdad de lo exterior; los colores no se anulan ni se atenúan; lo impensable es la monocromía; el objeto termitero se hace pensable (y por lo tanto consagrable) sólo a partir del momento en que permite percibir una distinción interna; los dos colores coexisten y, en cierto modo, existen el uno por el otro; el hecho de que haya dualidad en la apariencia del objeto es lo que permite concebirlos en términos de relación, deshacer su unidad, su monolitismo y pensarlo como un objeto dotado de una existencia, así como

el ser del hombre sólo se puede concebir relativizando su identidad. Tenemos aquí la tentación de agregar que la ambigüedad/ambivalencia de Legba es lo que permite pensarlo a la vez como cosa, como hombre y como dios o también como ser, como criatura existente y como relación, o aun como objeto, como fetiche y como símbolo.

Otra serie de mitos relacionados con los dieciséis grandes signos y con los signos secundarios de Fa y recogidos por Maupoil nos entera especialmente de cómo Legba, en los albores de los tiempos, adquirió una cabeza (gracias a *turukpẽ*, duodécimo gran signo de Fa que representa el embarazo de las hembras, todo lo que es redondo y toda protuberancia más o menos anormal). Pero nos entera también de cómo Legba vio su pene afectado por una permanente erección (por haber descuidado sacrificar al signo bajo el cual estaba colocado su encuentro con una mujer a la que él amaba). Lo mismo que el bribón divino de los mitos amerindios, Legba existe pues también por su cuerpo.

En este aspecto, Legba tiene la dimensión de un héroe civilizador. Símbolo de la sagacidad inteligente, Legba es también en otros momentos desenvuelto, atolondrado, distraído. Y resulta notable que la narración (que tiene que ver con el duodécimo gran signo de Fa) que cuenta cómo Legba adquirió una cabeza, esté dedicada a una de sus primeras manifestaciones de astucia, en tanto que la narración que habla de su priapismo refiere una de sus culpables negligencias. El primer relato, en efecto, trata la transformación de un objeto (y según veremos, de un animal muerto) en cabeza humana (pues Legba, al final de esta narración se manifiesta como un ser humano relacionado con otros seres humanos), en tanto que el segundo relato cuenta la transformación de un pene en una especie de objeto petrificado e imposible de dominar. En la primera narración, vemos a Legba socorrer a Fa, que en esa época es una criatura miserable y nada amada del rey del país, Metɔlõfĩ. "Consultado" el *turukpẽ*, en el caso de Fa, el *kpɔli* de éste indica que se haga un sacrificio y que se lo lleve a su madre, de lo cual depende su felicidad en la vida. Legba sirve de intermediario en este acercamiento;

mediante algunas mentiras obtiene ventajas del hijo y también de la madre quien, a pesar de su avanzada edad, es llevada por Legba junto a su hijo, en virtud de medios "mágicos". El hecho interesante aquí es que en el curso de esta operación, la madre de Fa le da un macho cabrío de doce cuernos que pertenece en realidad a Mawu y que él mata (Maupoil, pág. 535):

"La sangre que brotaba del cuerpo del macho cabrío era fuego. El fuego se difundía por todas partes y llegó a cubrir todo el cuerpo de Legba. A éste le pareció aquello misterioso y decidió consultar a Fa. Apareció entonces el *turukpẽ* y Fa dijo a Legba que tomara rápidamente los intestinos del macho cabrío para hacer el sacrificio. Así se procedió. Legba dispuso el sacrificio en el camino y tornó a su casa.

"Ahora bien, en aquel tiempo Legba no tenía todavía cabeza. Tomó la cabeza del macho cabrío y la metió en una tinaja para cocerla. ¡Pero la cabeza no se cocía! Por más que Legba atizaba el fuego, la cabeza no se cocía. Legba hizo en vano enormes esfuerzos y consumió leña durante varios días. Decidió entonces llevarse a la madre de Fa y decidió también llevarse la cabeza y la carne del macho cabrío para tratar de hacerlas cocer en el país de Metɔlõfĩ. Volcó el agua que se encontraba dentro de la tinaja para hacer cocer la cabeza y preparó una almohadilla redonda de *dezã* para colocarse en los hombros. Luego cubrió la tinaja, cuya base estaba toda ennegrecida por el fuego. Puso la almohadilla de *dezã* sobre la tapa de la tinaja para no mancharse y llevó el recipiente vuelto hacia abajo.

"Y la almohadilla de *dezã* se convirtió en su cuello y la tinaja, en su cabeza. Legba advirtió con sorpresa que tenía una cabeza y que ésta se volvía bien hacia todas partes. Rápidamente condujo a la mujer por medios mágicos mientras cantaba:

'He practicado la magia en el camino
y he adquirido una cabeza.
Partí en viaje sin cabeza
Y retorno a casa provisto de una cabeza.' "

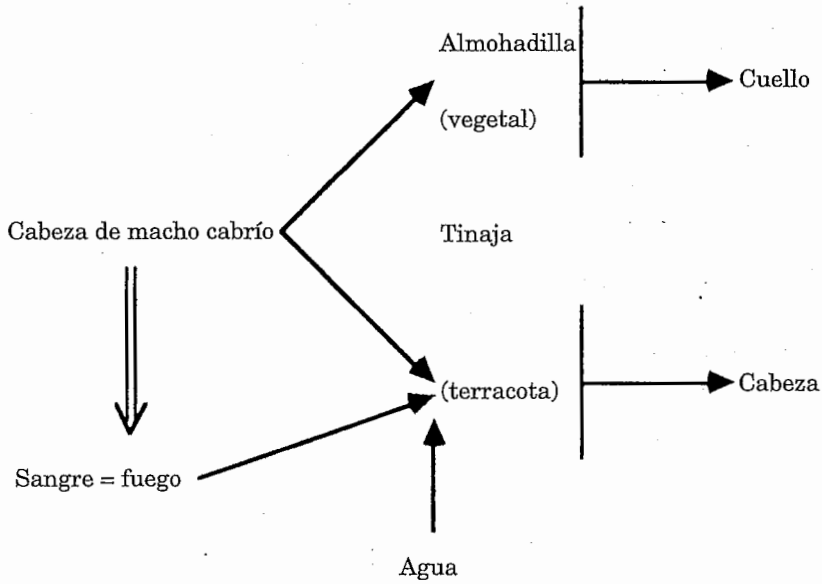
La continuación del relato narra cómo Fa, que realiza el sacrificio prescrito con frutos redondos, los confía a su madre que hace con ellos un regalo al rey Metɔlõfĩ. Se pone una papaya en los hombros del rey que, también él, adquiere así una cabeza. De manera que aquí asistimos a un verdadero nacimiento de la humanidad, tal como lo conocemos. El rey da a la madre de Fa, al terminar el relato, el nombre de Na Taxɔnumɛtɔ, "la que da una cabeza a las gentes". Para tener una cabeza (los niños) hay que encomendarse a Na (las mujeres), comentan los informantes de Maupoil, y con ese signo "los niños llegan al mundo con la cabeza por delante" (pág. 536).

De manera que, como se ve, el papel que cumple Legba en la procreación y la fecundidad no es desdeñable. Pero en ese papel Legba está relacionado con la madre de la cabeza. Ahora bien (véase Pazzi, págs. 147 y 148) en los países yoruba, fon y ewe la cabeza es ante todo el órgano del mando y de la comunicación (orejas, ojos, boca) y el lugar en que se recibe toda posesión divina. Es también un lugar vulnerable a la agresión de la hechicería (el acto de posar la mano sobre la cabeza de alguien es muy sospechoso, observa Pazzi, especialmente sobre la cabeza de un niño). La cabeza es por fin símbolo de autoridad, como lo expresa el proverbio: "Mientras la cabeza está con vida, la rodilla no se pone el sombrero"; la cabeza cubierta es señal de autoridad y de riqueza. El hecho de que Legba dé, mediante la madre de Fa, una cabeza al rey, equivale ciertamente a decir que Legba funda la realeza.[2] Este mito es de aquellos en los que la necesidad de la narración impone hacer como si existiera ya todo aquello de lo cual se cuenta su nacimiento.

En la narración Legba conserva una dimensión transhumana. Si el macho cabrío no se cocía, ello se debía a que ya era fuego ("Es dentro del fuego del misterioso macho cabrío donde vive desde entonces Legba, cuyo rostro, en los *Fatɛ*, está coronado de llamas", Maupoil, pág. 336). Pero el mito del duodécimo signo es indiscutiblemente un mito de creación y Legba aparece así como un demiurgo.

De esta manera entra en escena toda la materia del

BIBLIOTECA Y HEMEROTECA



o también:

calabaza (los frutos llevados al rey están metidos dentro de una calabaza que es ella misma materia vegetal) ⟹ papaya → cabeza de rey

Cuadro 5 ⟹ Implicación
→ Engendramiento

mundo para representar el nacimiento del hombre social (el hombre en su relación con los demás). Y al cabo de este recorrido nos vemos llevados a considerar la sacralidad del cuerpo, como nos lo recuerda Pazzi (pág. 148): "Como la cabeza se considera la parte más sagrada del ser humano, recibe en los ritos las tres primeras unciones: una en la frente, una en la parte superior y una en la nuca".

En cambio, el priapismo de que se habla en la leyenda relacionada con el signo secundario Sa-Tula (un signo secundario se obtiene mediante la combinación de una de las dos figuras gemelas que componen un signo madre con una de las dos figuras gemelas que componen los otros quince signos madre, Maupoil, pág. 140) es el resultado de una falta y de una omisión. Legba deseaba a una mujer, entonces Fa le

prescribe, después de haber consultado su *kpɔli*, hacer un sacrificio al signo revelado por esa consulta, el signo Sa-Tula; el sacrificio consiste en una gallina, un cabrito y una tinaja. Legba omitió hacer tal sacrificio:

"Se acostó con aquella mujer y contrajo una sucia enfermedad y entonces se puso a andar por el lugar mostrando su verga a todo el mundo: ¡Mirad esto, he contraído una sucia enfermedad con la mujer a la que amaba y mi verga se ha hecho inmensa!

"Por eso las efigies de Legba lo muestran en esta permanente erección. Por eso Legba rige el órgano masculino" (pág. 656).

Ciertamente, aquí lo que se formula explícitamente, o en todo caso se comenta, es la relación entre Legba personaje y Legba objeto. A la inversa del anterior episodio, en el que la realización de un sacrificio prescrito por Fa entrañaba la adquisición de una cabeza (que se volvía muy bien en todos los sentidos, a voluntad de su poseedor) por la metamorfosis de una jarra y de una cabeza de macho cabrío, el hecho de no realizar un sacrificio entraña aquí la metamorfosis de un órgano vivo en objeto embarazoso que Legba muestra a todo el mundo con asombro: es un objeto exterior, pero pegado a él, como en la confección de la estatua de Legba. Es significativo que estos dos movimientos de sentido inverso estén los dos relacionados con los signos de la adivinación de Fa. Sólo hay un Legba astuto y negligente, símbolo del orden y del desorden, persona y objeto. Las consecuencias que pueden sacarse de esta comprobación suelen variar de un comentarista a otro, sólo que es notable el hecho de que todas procedan de una reflexión: que el rito la imagen y el mito orienten hacia la materia, hacia el cuerpo, hacia la identidad y la relación.

Legba cobra cuerpo en el mito, se multiplica materialmente en la tierra, en el interior de las casas o en la puerta de las casas, en los lugares públicos y en los cruces de caminos y se identifica con lo más íntimo de cada pulsión individual, sin dejar de servir a la comunicación de los hombres entre sí y de los hombres con los dioses o con su

destino. Cuerpo, objeto, entidad espiritual, Legba impone la exégesis a causa de la repetición de los lugares y de los temas que evocan los mitos que hablan de él: caminos y cruces de caminos, umbral de las habitaciones, interior de las cabañas, malignidad e inteligencia, cólera y alegría, aislamiento y sentido de la relación, indigencia y riqueza, servidumbre y soberanía. Es siempre de la existencia de los demás aquello de que nos habla Legba, y al mismo tiempo de la existencia del propio cuerpo y de la necesidad de los lazos entre los cuerpos y entre los seres (contratos, intercambios, ofrendas y sacrificios). El hecho de que cada cual *tenga* a su Legba o a sus Legbas es el mensaje explícito; el hecho de que cada cual *sea* su Legba, lanzado a la aventura social de la relación con los otros, aventura confundida con la experiencia íntima de la relación consigo mismo, es lo que Legba da a entender: eso es lo que afirman la existencia indiferenciada de la identidad Legba, los atributos ambivalentes del objeto fetiche y el carácter arbitrario del personaje Legba que precisamente especifica su relación provocativa con todos los demás seres posibles.

Legba es en este sentido ejemplar, aunque también podría decirse que no lo es. La ambivalencia es a la vez existencial y esencial. El principio mismo de la adivinación se opone a una concepción exclusivamente fatalista del destino y de la vida. Eso es lo que atestiguan muy especialmente el duodécimo gran signo y las divisas asociadas a él: éstas expresan tanto la suerte como la vulnerabilidad de aquel que ha encontrado ese signo, sobre todo en el dominio de la fecundidad y de los nacimientos; las mujeres de quien ha encontrado ese signo se ven amenazadas de alumbramientos dificultosos y de hijos muertos al nacer, una parte de la familia (la madre, el padre, la mujer preferida, el hijo mayor) se ve amenazada de muerte si el hombre no realiza los sacrificios necesarios. Pero si los cumple a tiempo y correctamente, nadie puede ya hacerle daño. Turukpẽ, que preside ese signo y le da su nombre en tierra de los fon, representa el embarazo, la redondez del rostro, los senos de la mujer, pero también las protuberancias anormales como

la elefantiasis (ténganse en cuenta los numerosos casos de elefantiasis de las partes genitales registrados en Africa). Turukpe es uno de los signos de los gemelos, pero es él quien ha creado la diarrea, los derrames, los abortos y los malos alumbramientos. También ha creado la tierra. Todos los signos reunidos por el símbolo del duodécimo signo simbolizan toda la tierra, según precisa Maupoil (pág. 531), que comenta la divisa correspondiente ("La tierra no se sienta sobre la cabeza de un niño") e insiste en su carácter, diríamos, límite: quien realiza la consulta es como un niño ante el despliegue de fuerzas a las que corresponden el duodécimo signo y la simbolización de la tierra. *Lε*, palabra con la que comienza la divisa, significa "lo que no se debe hacer, ni decir, ni oír, ni tocar, ni ver". Pero esta prohibición o imposibilidad absoluta (como la prohibición que se refiere al homicidio y al incesto) es precisamente aquello que se trata de conjurar. Como si la tierra, por el hecho de que es la más material de las cosas, la más impersonal de las fuerzas, no fuera responsable de lo que causa. Maupoil hace una interesante reflexión sobre un dicho de Abomey (pág. 531): "El rey no tiene ojos, no ve; el rey no tiene orejas, no oye; no tiene nariz, no siente los malos olores; no tiene boca, no habla". Maupoil comenta: "El rey sólo debe percibir el bien". Pero nosotros sabemos que todo está hecho para que el cuerpo soberano, la apariencia física del rey, se identifique lo más posible con esa insensibilidad de la piedra. Es el *migã* quien se encarga de ejecutar las decisiones de una justicia de la cual todo lleva a creer que es inmanente (solemos desear que sea ciega, por temor a descubrir que es miope). Por lo demás, el poder debe tener semejanza con la indiferencia mineral del mundo. Doble movimiento en virtud del cual los hombres tienden a animar la materia para reconocerse en ella (en el doble sentido) y a inmovilizar sus relaciones para darles la evidencia impensable, irreductible, de la cosa. Simbolización en una doble dirección, hacia el fetiche y la vida, por una parte, hacia el objeto y materia, por otra.

En cuanto a Legba, lo vemos identificarse tanto (en la misma serie de signos adivinatorios) con la cabeza animada

FACULTAD DE HUMANIDADES
BIBLIOTECA Y HEMEROTECA

como con la verga inmovilizada. La contradicción es sólo aparente y la ambivalencia es propia de los dos términos. Si la cabeza es el órgano y el símbolo de la autoridad, el signo Turukpẽ significa tanto la fecundidad como los accidentes del embarazo o del nacimiento. Si la verga inmensa y petrificada es el castigo de una falta y en todo caso la representación de una enfermedad —los signos de la serie Su son nefastos—, está relacionada con la potencia sexual, por su fuerza de representación, y con la potencia en general, hasta el punto, como observa Le Hérissé, que cuando uno agrega un falo exagerado a la efigie de un Legba individual, se dice que éste "se ha convertido en rey" (pág. 138).

El personaje de Legba, semihombre y semidiós, "mensajero" de los hombres y de los dioses, materia y movimiento, se concreta en el espacio sólo multiplicándose y sólo se unifica en el discurso que lo toma por objeto al hurtarse sin cesar a la imagen que pretende fijarlo en ella. Lo cierto es que Legba debe continuar siendo tanto objeto material como objeto de discurso, tanto irreducible a su sola objetividad como a su sola exégesis, pues una cosa corrige siempre la otra o la profundiza. Conocemos, fuera de Africa, otros objetos que simbolizan la doble tensión materia/vida e identidad/relación; dichos objetos tienen todos en común el hecho de suscitar comentarios y ritos cuyos temas esenciales son la muerte, como aproximación a la materia bruta, y el contrato (o los temas relacionados con el juramento, con las transacciones, con el intercambio) como expresión de la relación. Dentro del marco de este ensayo, no cabe pretender establecer y ni siquiera iniciar un inventario de tales objetos; nos contentaremos pues con sugerir que, tanto por su contenido material e intelectual, como por su situación geográfica (pues todos ellos marcan umbrales, límites, fronteras o también lugares de paso y de cruce), sancionan, simbolizan y materializan la necesidad en que están los individuos, cada uno por su parte, de ir los unos hacia los otros sin perderse en el camino.

Hermes es por supuesto la figura en la que hace pensar irresistiblemente Legba. Hermes, ese dios ambiguo, el más

humano de los dioses y también el más material, puesto que el herma puede ser tan sólo un busto o una cabeza de Hermes en lo alto de una estela o estípite que se exhibe en las calles o en las plazas y puesto que se llaman *hermes* (ἕρμαι en plural) los montones de piedra que marcaban las bifurcaciones de los caminos y los límites de las propiedades. Laurence Kahn-Lyotard, en el *Dictionnaire des mythologies* dirigido por Yves Bonnefoi, habla de las dos "expresiones claves del obrar de Hermes: el paso de un lugar a otro y el cruce". Hermes, dios intermediario, dios del intervalo, se opone a Hestia a la que completa: *propulaïos, strophaios*, "Hermes es en las puertas de las casas el guardián de su integridad y al mismo tiempo es dios de los goznes que asegura así la posibilidad de abrirlas". Dios psicopompo es así el más íntimamente vinculado con la suerte de cada uno y es asimismo el dios de los pastores y los viajeros, de los caminos y de los cruces de caminos, es el dios que, junto con otros dioses, permite la "conjunción" del matrimonio, el cual es también conjunción espacial de dos casas. Maestro del intercambio y del contrato, es sin embargo también maestro de la negación de tales actividades: es dios de la astucia y del robo que corresponden a un exceso de individualismo. Encaje, cruce de dos caminos, contrato que compromete a dos partes, éstos son literalmente sentidos de la palabra "símbolo" que Hermes encarna por completo y, deberíamos decir, hasta la contradicción, puesto que está en su naturaleza, como en la de Legba, mostrar que lo contrario puede nacer de lo mismo: el robo de la transacción, la pasión de la sangre fría y la muerte de la vida.

Pero ese símbolo es un objeto de piedra o hasta un montón de piedras al que ningún artista ha intentado dar una forma. En este punto podemos encontrar otras referencias que no dejan de tener interés desde nuestro punto de vista.

Denise Paulme expone en una obra reciente de nombre evocador (*La Statue du Commandeur*), una interesante reflexión sobre lo que puede evocar para un espíritu curioso del folklore, de la Antigüedad clásica, de la Edad Media y de Africa, el papel de la estatua de piedra del Comendador del

Don Juan. Más precisamente se trata de una reflexión sobre la naturaleza de los objetos que sirven de garantía a la palabra empeñada y de castigo a la palabra traicionada, una reflexión sobre la relación de esos objetos (la mayoría de las veces piedras) con el cadáver humano (cadáver en principio de aquel que ha sido víctima de la traición), sobre la relación del cadáver con la estatua (estatua de piedra, generalmente) y sobre la relación entre esos objetos y las divinidades, las cuales están a menudo representadas por estatuas o por piedras y, por lo tanto, son literalmente objetos de culto que, como Hermes, simbolizan, no sin ambigüedad o ambivalencia, el juramento, la justicia y la muerte. Los análisis de la autora ponen de relieve la necesidad transcultural de efectos de sentido que son constitutivos de la identidad individual y también de la relación con los demás, esos efectos de sentido que (paradójicamente a primera vista) pasan por una reflexión sobre el sentido del absurdo, sobre el sentido del objeto bruto y de la materia inerte con la cual parece confundirse en definitiva el cuerpo descompuesto por la muerte (esqueleto o calavera) o esculpido en la piedra.

Consideremos algunos elementos de su demostración y algunos de sus ejemplos. Denise Paulme se apoya al comenzar en el artículo dedicado por E. Benveniste a "La expresión del juramento en la antigua Grecia" (*Revue de l'histoire des religions*, nº 134, 1948, págs. 81- 94). En su artículo Benveniste establece que el término *horkos*, antes de designar el juramento en una acepción abstracta, se aplicó (según resume D. Paulme) "al *objeto* sobre el cual se profería y solamente a él: el agua de la Estigia 'que brota fría de una peña abrupta y elevada', las entrañas de la víctima, el cetro de Aquiles...". Denise Paulme cita ella misma a Benveniste: "[...] *horkos* designa a la vez una potencia vengadora que castiga al perjuro y el objetivo material que ella persigue [...] el rasgo esencial de la fenomenología del juramento consiste en poner la afirmación en contacto con la sustancia sagrada". En apoyo de su tesis Benveniste menciona la expresión persa "comer (o beber) el juramento" que ha de entenderse en principio sin metáfora alguna. Denise Paulme compara la

costumbre persa (para descubrir al culpable se le hacía beber agua sulfurosa) con las ordalías africanas y describe tres ejemplos de *horkos* africano.

Las piedras del rayo (hachas neolíticas) que según se cree habían caído del cielo y que se utilizan para protegerse contra un eventual agresor o para atacar; esas piedras recuerdan el hacha de sílex de Júpiter Feretrius o de Júpiter Lapis. La interrogación del cadáver representa el segundo ejemplo. Invitado a designar él mismo al responsable de su muerte, el cadáver es llevado como un objeto, pero él mismo es capaz, aún sin aguardar a que se le hagan todas las preguntas, de lanzarse sobre la persona o la vivienda del culpable. Las piedras kissi (estatuillas de piedra a menudo antropomórficas que se encuentran desde el norte de Guinea, en el país kissi, hasta Sierra Leona en la costa atlántica) constituyen el tercer ejemplo. Los kissi las consideran antepasados y las interrogan (llevándolas en la cabeza fijadas en unas parihuelas, como el cadáver, para identificarlas. Una vez identificadas, vestidas y consagradas por un sacrificio, las estatuillas sirven para la adivinación, aseguran el castigo de los culpables y garantizan la fidelidad al juramento. Esas piedras pueden hacer que enfermen el perjuro y el agresor, pero también pueden curarlos si se realizan los sacrificios convenientes.

Seguidamente Denise Paulme observa que las ordalías se practicaron en la Edad Media europea, especialmente en la forma de una acusación del homicida hecha por el cadáver de la víctima. Así, según se dice, el cadáver del duque de Orleáns había sangrado cuando su asesino, el duque de Borgoña, entró al día siguiente del asesinato en la iglesia de los Blancs-Manteaux donde reposaba. El tema fue retomado por numerosos escritores, especialmente por Shakespeare en su *Ricardo III*. La primera versión de *Don Juan, El burlador de Sevilla* de Tirso de Molina, ¿no es realmente una variante del tema del *horkos*?, se pregunta Denise Paulme quien, para legitimar su pregunta debe admitir que una efigie de piedra puede sustituir al cadáver, sustitución o equivalencia que representa una variante en relación con los

casos antes analizados. Se ha establecido que Tirso de Molina no se inspiró únicamente en una sola historia o leyenda, sino que la lista de sus posibles fuentes es muy amplia. Lo cierto es que en esa primera versión de *Don Juan*, la estatua de piedra es la del hombre a quien Don Juan dio muerte. Ahora bien, el tema de la venganza del muerto es un tema muy difundido, lo mismo que las leyendas según las cuales la estatua que representa a un héroe o a un dios puede animarse un instante para vengarse de las injurias que le fueron infligidas. La autora cita varios ejemplos (incluso algunos referentes al período cristiano, estatuas de Venus, Venus ansiosas de hacerse amar por los hombres, lo cual testimonia así las prolongadas turbulencias producidas en la confluencia del paganismo y del cristianismo). Pero un ejemplo particularmente notable es el que, tomado de la *Kaiserchrönik* (redactada en Baviera entre 1135 y 1159, *Die Kaiserchrönik eines Regensburger Geistlichen*, edición Schröder [Edward], Hannover, 1892), nos muestra a Juliano el Apóstata obligado a prestar juramento por el dios Mercurio, siendo así que Juliano, negando haber robado a una pobre mujer, se ve obligado a confesar su robo porque la boca del ídolo en la que él había puesto la mano no la suelta.

Denise Paulme se pregunta entonces en qué medida está uno fundado para "ver en la estatua del Comendador que castiga a Don Juan un último avatar de Mercurio", es decir de Hermes, mensajero de los dioses, "agente de Deméter que procura muertes rápidas", en fin, dios de los cruces de caminos, etimológicamente, "aquel del montón de piedras". El folklore de las piedras (y especialmente de piedras justicieras, de piedras horadadas, de rocas bamboleantes, de piedras de la suerte) es inmenso, pero resulta notable, como lo observa la autora, que el culto de Hermes haya fijado todas las creencias y todos los empleos religiosos que hacen intervenir piedras" (pág. 319). Después de haber pasado revista a todas las formas y a todos los empleos del herma (piedra puesta en el cruce de caminos, estela que evoca un falo, monumento funerario, estela puesta a la entrada de la ciudad, de la casa o del mercado, cabeza humana puesta en

lo alto de un pilar), D. Paulme comprueba: "Cuando la estela marca un túmulo funerario, los extraños, al cumplir los ritos prescritos, no separan del altar el culto de aquel a quien se conmemora. En los días previstos, la piedra se frota con aceite, lo mismo que el cuerpo del atleta antes de los juegos; la piedra recibe cintas o ínfulas de lana, coronas, frascos de perfume, la sangre y el humo de los sacrificios. Dotado de poderes mágicos, el herma cura a los enfermos, purifica al homicida de la sangre que ha derramado y de la locura que implica el asesinato. En todo esto no hay nada específicamente griego, ni tampoco que indique de manera indudable una influencia extranjera: el culto de las piedras es universal y parece vinculado con cierto tipo de asociación de ideas antes que con un lugar preciso o una sociedad dada" (pág. 320). En la ecuación propuesta de antepasado = cadáver = piedra y sus asociaciones metonímicas o sus efectos (curación, anulación de los efectos de un homicidio), podríamos ver más aún la expresión activa y la eficacia de los tres elementos constitutivos de la simbolización: la materia (aquí ejemplarmente bruta y dura), la identidad (que pasa aquí por la escultura o la manifestación de una forma asimilada al cadáver, al antepasado o a quien desciende de él) y la relación (en sus diversas modalidades: relación con el autor de la muerte, relación con el causante de la enfermedad y con su víctima, relación con los demás en general —incluso con los dioses— tal como la evoca el simple nombre del "mensajero" Hermes).

Si nos volvemos hacia nuestra propia tradición filosófica y literaria, encontraremos en ella no pocas expresiones de la tensión entre la evidencia de la materialidad bruta, del "estar allí" y la necesidad de la relación, del "estar o ser para". Contentémonos con hacer una referencia literaria a Sartre quien describe el paso de un pensamiento del fetiche o, si se prefiere, de algo impensado del fetiche a un pensamiento del símbolo o a un pensamiento según el símbolo. Antoine Roquentin no experimenta en ningún momento mejor la naturaleza de su náusea, el descubrimiento del estar allí de las cosas y del absurdo, que cuando en el jardín contempla la

cosa, la cosa innominable, la raíz del castaño que escapa a toda descripción porque se sitúa al margen de las palabras y de las cualidades. El objeto de la fascinación se hace entonces no ya objeto de identificación, sino de experiencias sucesivas de existencia bruta y anonadamiento ("Yo era la raíz del castaño. O mejor dicho, por entero era conciencia de su existencia. Aun separado de ella —puesto que yo tenía conciencia— y sin embargo perdido en ella, no había nada sino ella [...] me sentí de pronto aniquilado durante un instante para renacer el instante después con la cabeza trastrocada y los ojos vueltos hacia arriba. En realidad no tuve conciencia de pasar de un estado al otro. Pero, de pronto, me resultó imposible pensar la existencia de la raíz..."). En un sentido inverso, algunas notas de saxofón y la voz de un cantor de *blues* ("Su disco, señor Antoine...") disipan la náusea y al fin dan a Roquentin una especie de gana de crear una obra, es decir, de existir para alguien más algún día, como el autor y la cantante, como el judío y la negra cuya imagen surge a sus ojos desde el momento en que se hace oír el estribillo salvador (el estribillo que salva" la existencia"):

Some of these days
You'll miss me honey.

Notas

1. Rey legendario.

2. El rey Metɔlõfĩ, nos dice Maupoil, es un personaje clásico de los cuentos de Fa cuya identidad y cuya naturaleza son objeto de comentarios numerosos y de exégesis tan diversas como contradictorias. Para unos, este personaje es el propio Mawu, para otros es uno de sus mensajeros; muy próximo a Fa, de quien desempeña el papel en tiempos primordiales, este personaje controla a los vudúes. En las narraciones está presentado como un rey terrestre y todos los reyes se nombran Metɔlõfĩ: "En Abomey, en Allada, se invoca todavía con ese nombre a los reyes difuntos. Se dice, por ejemplo: *"Lõfĩ Gezo, Lõfĩ Glɛlɛ"*. De manera que podemos ver, junto con Maupoil, en esta identificación una iniciativa de los reyes de Abomey.

FACULTAD DE HUMANIDADES
BIBLIOTECA Y HEMEROTECA
U.N.S.L.

Conclusión

En este ensayo hemos tratado de seguir en algunos puntos la exploración de un universo pagano en el cual nos habíamos interesado en varias ocasiones y del cual Africa parece ofrecernos algunas ilustraciones notables.

En el universo animista, hemos sido sensibles a tres tipos de solicitaciones y provocaciones que ya habían llamado la atención de los observadores, y cuya trabazón interna nos hemos esforzado por comprender. Todo procede de esa *urgencia del sentido* que Lévi-Strauss ha puesto de relieve partiendo de una doble comprobación: por un lado, la de que el universo tuvo que significar algo desde el momento en que apareció el lenguaje y, por otro lado, la de que toda cultura puede considerarse como un conjunto de "sistemas simbólicos". Paralelamente nosotros hemos observado que el cuerpo, cuya materia nos parece esencial en la constitución de los dispositivos simbólicos, corresponde tanto a la esfera del significante, como a la del significado, en el sentido trivial de estos términos, lo mismo que la naturaleza en general que no puede simbolizarse sino mediante elementos que ella misma propone a la experiencia humana.

El ejemplo del cuerpo ilustra en efecto de manera particularmente clara lo que se podría llamar la *provocación de la materia*. Es imposible reificar totalmente el cuerpo, ni siquiera en la forma del cadáver, y esta imposibilidad tiene que ver con la otra imposibilidad más amplia de tener un verdadero pensamiento de la materia bruta. El animismo ha

de entenderse del modo siguiente: es menester un poco de vida en el objeto de la inteligencia, porque ésta tiene necesidad de un mínimo de diferencia, de discriminación. La pareja de conceptos vida/muerte debe entenderse precisamente como pareja si se quiere comprender la muerte. La materia pura, la mineralidad homogénea es impensable. Es preciso animarlas para comprenderlas, para comenzar a pensarlas. Solía decirse con asombro "los fetichistas adoran la madera y la piedra". Lo cierto es que los fetichistas no pueden hacer otra cosa, pues piensan.

En sentido inverso, el cuerpo humano nos suministra otra demostración de esa necesidad. En efecto, podríamos decir que sólo hay cuerpo soberano en la medida en que se transforma en cosa, en objeto de veneración sobre el cual no puede posarse la mirada, aunque se le asigne la condición de objeto casi inanimado, que apenas alienta, que da lo menos posible "señales de vida". La acción se cumple en su nombre, pero él ni siquiera tiene que decidirla explícitamente. El silencio de un objeto material (de una corona, de un asiento) puede sustituirlo. Sería sin embargo insuficiente decir que el cuerpo objeto "simboliza" o representa al grupo; ese objeto es simbólico en el sentido en que el símbolo no es un simple signo, sino que posee un valor operativo. Simbolizar equivale a la vez a constituir un objeto (en caso necesario con la materia de un cuerpo) y establecer una relación: sin el cuerpo soberano, la relación social no existe; no tiene pues sentido decir que la representa; la representa en la medida en que la hace existir. Lo que se llama un fetiche no es otra cosa: es lo que engendra la relación y no sencillamente lo que la representa. La relación tiene necesidad de la materia para representarse, para expresarse y para realizarse y la materia, a su vez, tiene necesidad de la relación para llegar a ser objeto de pensamiento.

La provocación de la materia, en otras palabras, se disuelve o se resuelve en la *evidencia del otro*. Esta es la demostración que hemos tratado de presentar mostrando que, si no hay símbolo que no esté cargado de materialidad y por lo tanto dotado de una existencia propia, no hay

tampoco fetiche, no hay objeto llamado fetiche, que no esté dotado de vida, es decir, de cierto poder de relación. Esta comprobación, si es exacta, implica una concepción del símbolo que no haga de él una simple expresión o una simple transcripción de una realidad simbolizada; la relación simbólica debe entenderse como una relación recíproca entre dos seres o dos realidades, seres de los cuales uno no es el representante del otro, puesto que cada uno de los dos es el complemento del otro. Por lo demás, la relación simbólica no es necesariamente dual, pues puede, como ocurre en el lenguaje, unir varios términos. En cuanto al objeto que consideramos como un símbolo, es a la vez materia, expresión y condición de una relación.

En el capítulo "Las palabras" hemos querido mostrar, principalmente con el ejemplo del dios Legba, que su exégesis forma parte de lo que hemos llamado los dioses objetos. Aquí debemos rendir homenaje a Bernard Maupoil. Este nos permite apreciar la sutileza y la inteligencia de un pensador como Gɛdɛgbe, último adivino de Behanzin, quien se interroga sobre los posibles sentidos del rito del cual él es "especialista". Podemos hablar de una "filosofía" de Gɛdɛgbe, que no es una "etnofilosofía" en el sentido en que la entendía el comentario crítico de P. Hountondji, sino una reflexión personal sobre un panteón y un rito que toleran interpretaciones relativamente variadas (la obra de Maupoil contiene muchísimas muestras de ello) que hacen entrar en escena temas repetidos y por definición problemáticos. El símbolismo social es inseparable de las exégesis individuales, que puedan proponerse al respecto, porque el simbolismo social no es un simple código social, porque hace entrar en escena y en juego imágenes del cuerpo, imágenes del individuo y de su relación con los otros (hombres vivos, antepasados muertos y dioses) y porque simultáneamente constituye la materia, la condición y el lenguaje de la práctica y de la relación.

Es posible comparar esas exégesis, no como las versiones más o menos fidedignas de un mito o de una narración histórica, sino porque ellas reformulan todas (alrededor de figuras más o menos fijadas por la tradición, la mitología y

BIBLIOTECA

eventualmente por la mano del artista o del fiel) problemáticas que parecerían complementarias, pero que a nosotros se nos manifiestan en realidad en una incesante relación de sustitución: esas problemáticas se refieren al ser, a la identidad y a la relación. Legba es ante todo un objeto modelado a imagen del hombre, con un falo o sin él, y es receptáculo de materias animales, vegetales y minerales; es también la expresión de la identidad de cada individuo y el receptáculo de esa identidad que en el dispositivo Legba-Fa-*Kpɔli* aparece como una especie de identidad múltiple, cuya realidad última se confunde con el puñado de arena que se dispersa en el momento de la muerte. Legba es asimismo y simultáneamente el lugar en que se lo sitúa (umbral del dormitorio, umbral de la vivienda, mercado, plaza y cruce de caminos) y la naturaleza misma de los símbolos que están asociados a él: Legba defiende ciertamente al individuo contra sí mismo y contra los demás; la relación con el yo es también una relación con el otro como lo demuestra la presencia esencial en toda identidad individual del "rastro" atávico, el *jɔtɔ*. Por fin Legba, nombre propio y no común, uno y múltiple, dios de cada cual y referencia compartida, coloca por su sola presencia la existencia individual en la relatividad y la relación. Lo que es cierto en el caso de Legba, aunque su presencia junto a cada uno de los individuos le confiere algunos caracteres singulares, es asimismo cierto en el caso de los otros dioses. Por lo demás, ciertos interlocutores de Maupoil, cuando reflexionaban, llegaban a considerar que un dios equivalía a otro, que Mawu, el primero de los dioses, no es ni más ni menos que Legba. Lo cierto es que los dioses se igualan al hombre que tratan de reconocerse en ellos, aun cuando, en el lenguaje del comentario y de la exégesis, lo inverso pueda parecer también cierto: "*Sɛ* y *Mawu* son un solo y el mismo principio. A veces oye uno decir: mi *Mawu*, en el sentido de mi *sɛ*, mi *kpɔli*". Lo social no corresponde simplemente a la esfera de la relación, sino que corresponde también a la esfera del ser. Si la relación con el otro está en toda percepción de la identidad, entonces lo social es necesario. En cambio, desde el punto de vista del simbolismo exclusiva-

mente, no sería concebible que una relación lógica entre elementos o una regla instituida entrañe por sí sola la adhesión y la práctica. Ni el respeto al padre, ni el respeto por los bienes de los demás, ni la regla en general se manifiestan como necesarios, en el sentido de una necesidad eficiente. Solamente poseen esa eficiencia el reconocimiento del otro en uno y simultáneamente la necesidad de reconocimiento por el otro: relación simbólica en el sentido etimológico y platónico, pero cuya evidencia sólo se da en el encuentro de la fenomenología y del psicoanálisis. En las sociedades africanas, se da la traducción objetiva más notable de esta evidencia que procede de la conciencia de la falta, de la necesidad de la identificación del sujeto con su yo, de una relación imaginaria con el fetiche o con el antepasado. En este sentido se podría sugerir que lo imaginario hace necesario lo simbólico por naturaleza, siendo así que es siempre necesario de hecho y en la historia, puesto que toda historia individual comienza con la toma de conciencia de un orden ya siempre dado, ya se trate del orden del lenguaje, ya se trate del orden de las reglas matrimoniales o de los otros sistemas de los cuales Lévi-Strauss afirmaba en la "Introducción a la obra de Marcel Mauss" que eran todos igualmente simbólicos.

El objeto fetiche/símbolo, el dios objeto, es tal vez precisamente el objeto visible donde se reúnen, se confunden y se materializan las dimensiones que la visión corriente no llega a percibir con total transparencia. Hemos empleado la expresión "objeto social total" con referencia a ese objeto, no por el simple gusto de parafrasear a Mauss, sino porque todo indica que en efecto semejante objeto tiende a expresar la idea de una totalidad cuyo sentido y cuya existencia no pueden ser sino sociales. Esa totalidad se expresa en un modo alusivo mediante la composición, la localización y la multiplicación de cada dios objeto que sin embargo en el panteón sólo representa una individualidad. Esa totalidad se expresa en el modo funcional mediante la práctica del sacerdote adivino que sabe leer con transparencia, ver un orden simbólico a través de otro y, por ejemplo, ver lo social detrás de lo fisiológico. Y en un modo práctico y social se expresa por la

señalización de los itinerarios y recorridos que se imponen a los hombres que viven en sociedad. El dios objeto (y en este aspecto Legba es el más espectacular de todos ellos) es la instancia y el lugar por los que es menester pasar para ir de un individuo a otro, o de un orden simbólico a otro, pero también para ir desde el sí mismo al sí mismo, puesto que la intimidad y la interioridad individuales son plurales. El objeto, símbolo y fetiche, afirma y niega la frontera; más exactamente afirma su realidad abriendo la posibilidad y la necesidad de franquearla: reafirma a cada instante la frontera al multiplicar las prohibiciones para sugerir la posibilidad y la necesidad de pasarla. De manera que, por sí mismo, ese objeto es discriminación y recapitulación.

¿Qué soy yo? ¿Quién soy yo? ¿Qué es el otro? Estas tres preguntas a las cuales todas las iniciaciones responden de antemano, están en la base de todo dispositivo simbólico. Sólo que no son, ni estables (en el sentido en que un compuesto químico puede ser estable o no serlo) ni independientes. La segunda pregunta es un avatar de la primera. La problemática de la identidad sustituye a la problemática del ser porque es más susceptible de ser dominada y, de algún modo, es más natural a causa de la presencia de los demás. Asimismo, la tercera pregunta representa una respuesta a la segunda, por más que la primera tropiece, más allá del examen del cuerpo vivo, con la evidencia inerte de la materia bruta. La materia, la identidad y la relación están pues en la base de todo dispositivo simbólico. La exégesis de los símbolos y los comentarios de los mitos tienen pues grandes probabilidades de mostrar "lecciones" o ecuaciones pertinentes de relación. Muestran, por ejemplo, el proceso de la metamorfosis (una papaya se convierte en una cabeza), la estructura de la filiación (¿es Legba hijo de Mawu o no lo es?) o la función del mensajero (de la comunicación entre los hombres, aunque sólo sea en el sentido en que existen canales de comunicación, caminos y cruces de caminos, señalizados, o de la comunicación entre hombres y dioses). Pero al hacerlo, esos comentarios descomponen un conjunto complejo y coherente (en el sentido etimológico del término,

según el cual las partes *se mantienen*). Todo el secreto de la vida social, todo el sentido de la vida individual, toda la eficacia del simbolismo consisten tal vez en la imposibilidad existencial de una discriminación en la que la vida social encuentre su razón de ser, pero cuyo absurdo expresa el mito en su forma escueta, condensada, sin comentarios ni lecciones. Pues todo hombre es ya todo el hombre; toda vida es también toda la materia; todo el individuo es también todos los demás individuos. El antepasado sólo sobrevive en la filiación. Si el antepasado se preocupa por el culto que deben rendirle sus sucesores (trabajándoles el cuerpo y llamándolos al orden) lo hace porque sabe, como nosotros lo hemos sabido siempre, que hay una sola alternativa: vivir en plural o morir solo.

Bibliografía

Althusser L., *Pour Marx,* París, Maspero, 1965.

Aries P., *L'Homme devant la mort,* París, Seuil, 1977.

Augé M., *Génie du paganisme,* París, Gallimard, 1982.

———*Théorie des pouvoirs et idéologie,* París, Hermann, 1975.

———"Le fétiche et son objet. Approche ethnologique", en *L'Objet en psychanalyse,* París, Denoël, 1986.

———"Le fétiche et le corps pluriel", en "Corps des dieux", *Le Temps de la réflexion,* París, Gallimard, 1986.

Bataille G., *Théorie de la religion,* París, Gallimard, 1973. [*Teoría de la religión.* Madrid, Taurus, 1991.]

Benveniste E., "L'expression du serment dans la Grèce ancienne", *Revue de l'histoire des religions,* 134, 1948.

Davidson B., *Les Africains. Introduction à l'histoire d'une culture,* París, Seuil, 1971. [*Historia de Africa.* Barcelona, Folio, 1992.]

Diabate H., *Le Sanwin, un royaume akan de la Côte-d'Ivoire (1701-1901). Sources orales et histoire,* tesis para doctorado, París, 1984.

Durkheim E., "La prohibition de l'inceste et ses origines", *L'Année sociologique,* I, 1897.

Frazer J. G., *Le Rameau d'or,* París, Robert Laffont, 1981 (primera edición inglesa 1890). [*La rama dorada.* Madrid, FCE, 1991.]

Greimas A.-J. y Courtes J., *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage,* París, Hachette, 1979. [*Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje.* Madrid, Gredos, 1990.]

Heritier F., "Symbolique de l'inceste et de sa prohibition", en *La Fonction symbolique,* París, Gallimard, 1979.

Herskovits M., *Dahomey, an Ancient West African Kingdom,* Nueva York, J.-J. Augustin, 1938.

Horton R., "African Traditional thought and western Science", *Africa,* XXXVII, I, 1967.

Kahn-Lyotard L., "Hermès" en *Dictionnaire des mythologies* (dir. por Yves Bonnefoy), París, Flammarion, 1981.

Kenyatta J., *Facing the Mount Kenya,* Londres, Secker & Warburg, 1938; trad. franc.: *Au pied du mont Kenya,* París, Maspero, 1960.

Le Hérissé A., *L'Ancien Royaume du Dahomey,* París, Larose, 1911.
Lévi-Strauss C., "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", en M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie,* París, PUF, 1950. [*Sociología y antropología.* Madrid, Tecnos, 1971.]
Maupoil B., *La Géomancie à l'ancienne côte des esclaves,* París, institut d'Ethnologie, 1943.
Pazzi R., *L'Homme eve, aja, gen, fon et son univers. Note sur l'aire culturelle aja. Fascicule 5: Recherche sur le vocabulaire eve,* doc. mimeografiado, Lomé, 1976.
Paulme D., *La Statue du Commandeur,* París, Le Sycomore, 1984.
Roheim G., *Psychanalyse et Anthropologie,* París, Gallimard, 1967.
Sartre J.-P., *La Nausée,* París, Gallimard, 1938. [*La náusea.* Madrid, Alianza Editorial, 1994.]
Sperber D., *Le Savoir des anthropologues,* París, Hermann, 1982.
Verger P., *Notes sur le culte des Orisa et Vodun à Bahia, la baie de tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne côte des esclaves en Afrique,* Dakar, IFAN, 1957.
———"Notion de personne et lignée familiale chez les Yoruba", en *La Notion de personne en Afrique noire,* París, CNRS, 1973.
Vernant J.-P., *Mythe et Pensée chez les Grecs,* París, Maspero, 1965. [*Mito y pensamiento en la Grecia antigua.* Barcelona, Ariel, 3ª ed., 1993]